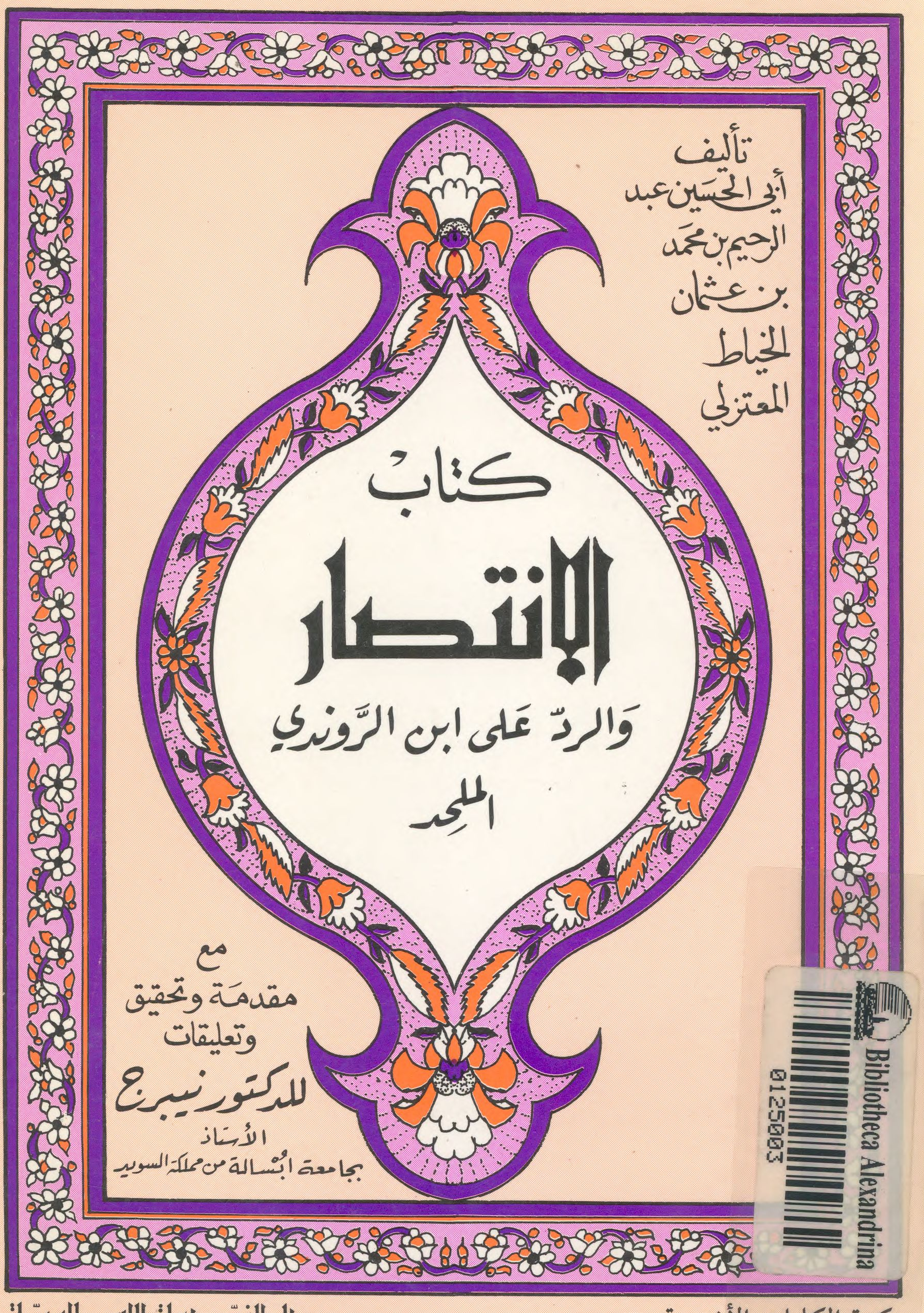


مكتبة الكليات الأزهرية
دار الندوة الإسلامية


كتاب
الانتصار

كتاب

الانتصار

والرد على ابن الروندي الملحد

ماقصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم

تأليف

أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد

بن عثمان الخياط المعتزلي

مع مقدمة وتحقيق وتعليقات

للدكتور نيبرج

الأستاذ بجامعة أبسالة من مملكة السويد

دار الندوة الإسلامية

مكتبة الكليات الأزهرية

بيروت - لبنان
طبعة جديدة

مكتبة الكليات الأزهرية
القاهرة - ص. ب ٦٧ الأزهر (١١٦٧٥)
٩شارع الصنادقية - الأزهر
هاتف(٩٣١٢٩٦)

دار الندوة الإسلامية
للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت : شارع مدام كوري - هاتف : ٨١٩ ٨١٠ - ص.ب: ١٣٥١٢٥

مقدّمة الناشر

لقد تقلّب الدهر بالكتب القديمة تقلّب لجة البحر بالسفن المشحونة، والفلك المصنوعة، فمنها ما بلغ إلى مرساه ومصيره بما يحمله من النفائس والجواهر، ومنها ما اشتدّت عليه الأرياح وانقضّت عليه الأمواج فغرق بما فيه من البدائع والبواهر، ومنها ما شتّتت العواصف أو ساقه، وبدّدت القواصف أوزاره، فقذف بها البحر على السواحل البعيدة، وألقاها إلى الأرجاء الغريبة، والتقطها من غير أهلها من تيسر له تناولها، وهمّه التمتع بها. ومثل هذا الكتاب «كتاب الانتصار والردّ على ابن الروندي» كمثل مركب قد أبحر وتزعزع من موج إلى موج حتى غاب عن الأبصار، ثم طلع بعد زمن طويل، وسفر بعيد، في ناحية لم يقصدها، ونجاه الله إلى أمّة لم يعرفها. فلهذا الكتاب رحلة عجيبة وقصة رائعة نريد أن نحكيها؛ فلنتكلم أوّلاً عن نقل الكتاب ووصوله إلينا، ثم عن مؤلفه؛ ثم عن موضوعه وسبب تأليفه، وفي ضمن ذلك نبسط الكلام عن الرجل الذي وضع من أجله الكتاب، ونصف بعض ما يتعلق بمبادىء المعتزلة وما يستفاد من كتابنا هذا من الفوائد للأبحاث التاريخية عنها، ونشير إلى ما دعانا إلى نشره.

• • •

كيف وصل الكتاب إلى أيدينا

هو من تركة المعتزلة، ولا يخفى على عالم أن هذا الصنف من الكتب العربية قلما انتهى إلى هذا العصر، ذلك لما نزل بمنازله من الإحراق والتدمير، وصُبّ على رؤوس أصحابه من التقبيح والتكفير. والقليل الباقي منه قد بلغنا عن إحدى طرق ثلاث: منه ما تحنّت عليه الزيدية في اليمن اعتناءً بمذهبهم الذي هو أقرب ما يكون إلى مذهب الاعتزال، ومنه ما ادّخره العلماء رغبةً في الانتفاع بما فيه من علوم شتى مما لا علاقة له بعلم التوحيد، ومنه ما انملق عن أيدي مضايقيه خفية أو صدفة. ويشهد أدنى نظر إلى ظاهر النسخة المحفوظة في دار الكتب المصرية بأن كتاب الانتصار من الصنف الأخير.

هي نسخة قديمة جداً من آثار الأيام الماضية، وهي من أقدم ما في أيدينا من المخطوطات التي مادّتها الورق. ذلك أنها فرغ من نسخها سنة ٣٤٧ هـ كما صرح به ناسخها في آخر الكتاب، ومن المعلوم أن أرقى المخطوطات تاريخاً مما هو مكتوَب على الورق لا يتجاوز أوّل القرن الرابع؛ فلا تكاد ترى نسخة أقدم من كتاب «غريب الحديث» لأبي عبيد المعروض على الزائرين في مكتبة الجامع الأزهري الذي تم نسخه سنة ٣١١ هـ. ولست أدري ناسخ كتاب الانتصار هذا مَنْ هو ومن أي بلد كان، غير أن الأشبه عندي أنه كان شأمياً، إذ أن الكتاب كان محفوظاً في الشأم أكثر مدة وجوده كما يظهر. ومما يدل على ذلك وقفيّة قديمة مطموسة فانية كتبت في الصفحة الأولى، تصرف الدهر بها تصرفه فلم أستطع أن أرتق فتقها وأسدّ خلالها وأشفي جروحها حتى أنقلها هنا حرفاً حرفاً، وها أنا ذاكر لك ما بان لي من أوّلها فعسى العارف أن يكلمه، وها هو: «هذا ما وقفه وتصدّق به الملك المعظم المؤيد المنصور عضد الدين. . . . ملك المغرب(؟) والشأم علاء الدولة وبهاء الملة وتاج الأمة. . . . . أدام الله أيامه وخلد ملكه على المنصورة المتحدة(؟) بالجامع المعمور في. . . . . الموسومة(؟) بالمدرسة الأتابكية المعتمدية

الطهرية. . . »[1]. فيرشدنا قوله «المدرسة الأتابكية» إلى الشأم إذ كانوا الأتابك هنالك في زمان بني أيوب، فيجوز أن يستنتج من تلك الرسوم الباقية أن بعض بني أيوب في الشأم وهم معروفون بمثل هذه الألقاب تملك النسخة ثم وقفها، وحينئذ فالقول الأرجح أنها صارت وقفاً في القرن السابع بعد الهجرة. ثم يُشترط في آخر الوقفية ألّا يخرج الكتاب من المكتبة ولا يعار ولا يوهب ولا يباع، وإنما أبيح النظر فيه ومطالعته للفقهاء والخاصة من العلماء. ثم يفهم مما هو مكتوب على الصفحة الأخيرة من الكتاب أنه كان في ذلك الزمان مستكرهاً مستقبحاً غير مستحبّ نشره، وهذا نصه وهو مكتوب بخط قديم:

«الحمدلله العظيم العظيم.

طالع في هذا الكتاب محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الرحيم بن الصُّمَيْدي وهو قائل: إنه ينبغي اجتناب هذا الكتاب».

«الحمد لله رب العالمين.

وقف على هذا الكتاب ونظر فيه وطالع بعضه الفقير المحتاج إلى رحمة الله تعالى وعفوه محمد بن أحمد بن محمد بن الصُّمَيْدي الشافعي فوجد فيه الاعتناء بكلام المعتزلة والذبّ عنهم والأجوبة عن كلامهم فظهر له من ذلك أن مؤلفه معتزلي فينبغي ألّا يطالع وأن يجتنب».

«الحمد لله رب العالمين.

يقول كاتبه محمد بن أحمد بن الصميدي الشافعي القرشي: إنه يشهد أن لا إلّه إلّا الله، ويشهد أن محمداً رسول الله وأن كل ما اعتقده أهل السنة والجماعة فهو معتقده أيضاً والحمد لله، كتبه محمد بن أحمد بن الصميدي الشافعي».

ثم تكرر اسمه مرتين ثم كتب: «الحمد لله عليه توكلت». وليس عندي خبر

---

(١) لعل المراد هو «الظاهرية».

عن كاتب هذا من هو، وعلى كل حال فلم يرد ذكره في طبقات الشافعية لابن السبكي.

هذا ما أمر به الصميدي في شأن كتابنا في ذلك الزمان، لكن ليس كل أمر بمطاع ولا كل نهي بمعتبر. فلم يبق الكتاب في محله المحظور وخرج من معدنه المستور ووقع في أيدي الناس، فتملكه واحد من أعيان علماء الشأم في القرن العاشر وهو محمد طولون الحنفي، فكتب في الصفحة الأولى: «من كتب محمد طولون الحنفي لطف الله تعالى به». وبحثت عن هذا العالم فسألت عنه العالم العلامة قدوة العارفين والباحثين صاحب السعادة أحمد تيمور باشا ـ أطال الله بقاءه وأمتعنا بعلومه وشرفه ـ فنبهني على ترجمته في كتاب تضم مكتبته النفيسة مجمع الشرق والغرب نسخة منه وهو كتاب الكواكب السائرة بمناقب أعيان المائة العاشرة لنجم الدين محمد بن محمد الغزّي العامري، يجيء في تلك الترجمة أن محمد بن علي بن محمد الشهير بابن طولون الدمشقي الصالحي ولد سنة ٨٨٠ هـ تقريباً وتوفي في دمشق سنة ٩٥٣ هـ وله مصنفات متعدّدة، رأيت بعضها بخطه في مكتبة سعادة الباشا المذكور فظهر لي بالمقارنة أن الخط الذي كتب به على نسختنا هذه أنها ملك محمد طولون هو خطه بعينه. وآخر من نعلم أن الكتاب كان في ملكه هو الشيخ العالم العلامة طاهر الجزائري ـ رحمه الله تعالى ـ الذي توفي في دمشق سنة ١٩٢٠ م، حدثني بذلك سعادة الباشا وحدثني أيضاً أن ذلك الشيخ الفاضل قد طلب من أصحاب المطابع بل كرر طلبه منهم أن يعتنوا بطبع هذا الكتاب العظيم قدره ولم يقع ذلك عندهم موقع الرضا والقبول؛ ولا يخفى على الناظر في مقالته في المعتزلة التي رواها عنه ونشرها محمد كرد عليّ في كتابه «القديم والحديث» (ص ١٤٨ ـ ١٥٦ من الطبعة المصرية سنة ١٩٢٥) أن الشيخ طاهر الجزائري استنبط من كتابنا حقائق تاريخية لم يسبقه إليها باحث ممن بحث عن أحوال المعتزلة، وناهيك من كتاب استفاد منه مثل هذا الشيخ واستصوب نشره! ولم تبق النسخة تحت يده طول عمره وإنما اشترتها دار الكتب المصرية في شهر يوليه سنة ١٩١٠ م كما هو مسجل في دفاتر تلك الدار، فإلى هنا انتهت رحلتها وهنا وضعت عصاها وساتقرّ بها المقام، وهي تحفظ الآن

تحت رقم ٨٥٢ من فن التوحيد، وقد عرضت في المعرض آية للزائرين.

ولم يصل إلى معرفتنا أنه توجد نسخة أخرى من هذا الكتاب في الشرق أو في الغرب، بل ليس ذلك من المتوقَّع نظراً إلى ما قد ذكرناه من الاستكراه له والمنع عن الاشتغال به.

بقي علينا شيء وهو اسم الكتاب؛ فإنه مكتوب بخط كبير في الصفحة الأولى ثم حاول بعضهم أن يمحوه أو يغيره فخدش بعض حروفه حتى صار غير واضح، ثم كمله واحد من المتأخرين بقلم رصاص حتى يكون ظاهره «الأكتاف» وهذا لا معنى له. وما بقي من الخط الأصلي يحتمل أن يكون عبارة عن «الأكفاء»، غير أننا قطعنا بكلمة «الانتصار» مستندين إلى ما ورد في كتاب ابن المرتضى من النص على اسم هذا الكتاب، وليس في الخطوط الباقية في الأصل ما ينافي مثل هذا الإصلاح. وستأتي ألفاظ ابن المرتضى فيما بعد.

• • •

ترجمة المؤلف

هو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط من أعيان المعتزلة، ذكره أحمد بن يحيى بن المرتضى في «باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل» المطبوع في حيدر أباد سنة ١٣١٦ هـ وهو من الطبقة الثامنة في تقسيمه. قال ابن المرتضى بعد تسميته (ص ٤٩):

«هو أستاذ أبي القاسم البلخي وعبدالله بن أحمد. وكان أبو عليّ (أي الجبائي) يفضل البلخي على أستاذه أبي الحسين. قال القاضي: كان الخياط عالماً فاضلاً من أصحاب جعفر[1] وله كتب كثيرة في النقوض على ابن الروندي. وكان فقيهاً صاحب حديث واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين.

قيل: سأل أبو العباس الحلبي أبا الحسين الخياط فقال: «أخبرني عن إبليس: هل أراد أن يكفر فرعون؟» قال: نعم! قال الحلبي: «فقد غلب إبليس إرادة الله تعالى!» قال أبو الحسين: «هذا لا يجب، فإن الله تعالى قال: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلاً﴾ وهذا لا يوجب أن يكون أمر إبليس غلب أمر الله، فكذلك الإرادة؛ وذلك لأن الله تعالى لو أراد أن يؤمن فرعون كرهاً لآمن».

وسئل عن قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾ فقيل له: «قد أخبر أنه جعل منهم عبد الطاغوت». فقال: «معناه حكم بأنهم عبدوا الطاغوت وسماهم بذلك». قلت (أي ابن المرتضى): وسؤال السائل إنما يستقيم على قراءة من قرأ ﴿وعُبُدَ الطاغوت﴾ بضم الباء في «عبد» وهو جمع

---

(١) وهو جعفر بن مبشر كما هو بين مما قيل في (ص ٤٣) من كتاب ابن المرتضى.

«عـابد»، لا عـلى قراءة من قـرأ بالفتـح لأنه إخبـار عن ماضٍ وليس داخـلاً في المجعول.

وسئل عن أفضل الصحابة فقال: «أمير المؤمنين عليّ بن أبي طـالب ـ عليه السلام ـ لأن الخصال التي فضل الناس بها متفرّقة في الناس وهي مجتمعة فيه» وعدّ الفضائل. فقيل: «فما منع الناس من العقد له بالإمامة؟» فقال: «هذا باب لا علم لي به إلاّ بما فعل الناس وتسليمـه الأمر عـلى ما أمضـاه عليه الصحـابة، لأني لما وجدت الناس قد عملوا ولم أره أنكر ذلك ولا خالف علمت صحة ما فعلوا».

ثم أتى ابن المرتضى بكلام طويل في هذا الموضوع، ثم قال:

«وكان من تلامذة أبي الحسين أبو القاسم البلخي، ولما أراد الانصراف منه إلى خراسان أراد أن يمرّ على أبي علي الجبائي؛ فسأله أبو الحسين بحق الصحبة ألاّ يفعل لأنه خاف أن ينسب إلى أبي عليّ. وهو من أحفظ الناس لاختلاف المعتزلة في الكلام وأعرفهم بأقوالهم. وكان أبو القاسم يكاتبه بعد العود إلى خراسان حالاً بعد حال ليعرف من جهته ما خفي عليه».

وقال الشهرستاني في كتاب الملل والنحل (ص ١٩ من طبعة لندن): «وأبو الحسين[١] الخياط وأحمد بن علي الشـطوي صحبا عيسى الصـوفي[٢] ثم لزمـا أبا مجالد[٣] وتلمذ الكعبي لأبي الحسين ومذهبه بعينه مذهبه». وقال في موضع آخر: إنه من معتزلة بغداد (ص ٥٣).

هذا كل ما عندنا الآن من ترجمة هذا الشيخ وينقص منها ما لا غنى عنه في التراجم كما ترى، إذ لم يبلغنا أدنى خبر عن تاريخ وفاته فضلاً عن ولادتـه. ومع ذلك فسأورد بعض أمور فيها دلالة واضحة أو إشارة خفية إلى عصره وها هي:

---

(١) في الأصل المطبوع: «الحسن».

(٢) هو عيسى بن الهيثم الصوفي من أصحاب جعفر بن حرب وأبي الهذيل، ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة (ص ٤٥).

(٣) في الأصل المطبوع: «مخالد».

(١) عدّ ابن المرتضى له من الطبقة الثامنة ويظهر أنها تشتمل على من مات من المعتزلة في النصف الأخير من القرن الثالث أو في أول القرن الرابع، إذ كان منها أبو عليّ محمد بن عبد الوهاب الجبائي المتوفي سنة ٣٠٣ هـ وأبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي المتوفي سنة ٣١٩ هـ وأبو مضر بن أبي الوليد بن أحمد ابن أبي داود القاضي وجدّه ابن أبي داود توفي سنة ٢٤٠ هـ، ومنها الناشىء عبدالله بن محمد المتوفي سنة ٢٩٣ هـ.

(٢) تأليفه كتابنا هذا أي كتاب الانتصار بعد موت ابن الروندي كما يتجلى بكل صراحة من ص ٨٨ سطر ١١ ـ ١٣. والطامة الكبرى أن المؤرّخين اختلفوا في موت ابن الروندي اختلافاً بعيداً لأقطع معه، ومع ذلك فالقول الأرجح في ذلك عندي أنه مات في آخر القرن الثالث كما سيأتي، فلا تنافي بين هذا الموضع وبين ما تقدّم وما سيليه.

(٣) كون أبي طيب إبراهيم بن محمد بن شهاب أخذ عنه وعن الكعبي، وأبراهيم هذا توفي بعد سنة ٣٥٠ عن سنّ عالية كما جاء في كتاب الفهرست (ص ١٧٤)، فيفهم من ذلك أنه صحب الخياط في آخر القرن الثالث تقريباً[١].
فالحاصل من ذلك أن الخياط عاش في النصف الثاني من القرن الثالث وتوفى بعد سنة ٣٠٠ هـ بقليل؛ واختص بالرد على ابن الروندي وألّف في ذلك عدّة كتب سأذكر بعضها عند سرد كتب ابن الروندي.

وكان الخياط في غاية الشهرة بعلمه باختلاف المتكلمين ومذاهبهم وآرائهم وتراجمهم. ويشهد بشهرته بذلك كثرة ذكره في كتاب ابن المرتضى وفي مروج

---

(١) يوهمنا ناشر كتاب ابن المرتضى أن أبا الحسين حكى عن الجبائي وابنه أبي هاشم ونقل ترجمتهما إذ أنه يشير في الفهرس تحت «أبو الحسين الخياط» إلى المواضع الواردة فيها أخبار الجبائي وأبي هاشم، وإذا راجعتها وجدت الحكاية تارة منسوبة إلى «أبي الحسين» وتارة إلى «أبي الحسن». والأصح هو أن هذا ليس أبا الحسين الخياط بل هو أبو الحسن بن زفرويه (أو فرزويه) صاحب كتاب المشايخ الذي كان من تلاميذ الجبائي وله حظ وافر في الأدب والشعر؛ راجع ص ٣٧ و٤٥ و٦٠ من كتاب ابن المرتضى وهو من الطبقة التاسعة عنده.

الذهب للمسعودي وغيرهما من الكتب عند الرواية عن المعتزلة أو الحكاية عن رجالها، ويشهد بواسع علمه كتاب الانتصار من أوّله إلى آخره فإنه يفيدنا علماً مفصلاً بدقائق كلام المعتزلة وجلائله ويشتمل على أخبار عن المتقدّمين منها وآرائهم ومناقشاتهم لا نجد مثلها في كتاب آخر مما انتهى إلينا. ولقد اقتبس من قبس الخياط المتأخرون الموافق منهم والمخالف، فقد ألّف مثلاً تلميذه أبو القاسم الكعبي البلخي كتاباً في رجال المعتزلة ومقالاتها استفاد ابن المرتضى منه في كل صفحة من كتابه، ولو استنتجنا أن التلميذ نقل قصص أستاذه لما أخطأنا. واقتبس من الخياط أيضاً البغدادي في كتابه «الفَرْق بين الفِرَق» فسأورد بعض مواضع ذلك الكتاب يذكر معها اسم الخياط وهي مأخوذة من كتاب الانتصار.

(١) ص ١٠٣ من كتاب الفرق: «وقد اعتذر أبو الحسين الخياط عن أبي الهذيل في هذا الباب (أي ورود السكون الدائم على أهل الآخرة) باعتذارين: أحدهما دعواه أن أبا الهذيل أشار إلى أن الله عزَّ وجلّ عند قرب انتهاء مقدوراته يجمع في أهل الجنة اللذات كلها فيبقون على ذلك في سكون دائم. واعتذاره الثاني دعواه أن أبا الهذيل كان يقول هذا القول مجادلاً به خصومه» ذلك ملخّص ما ورد في ص ١٠ ـ ١٦ و٧٢ من كتاب الانتصار.

(٢) ص ١٠٥ من كتاب الفرق: «وقد اعتذر الخياط عن أبي الهذيل في بدعته هذه بأن قال: إن الآخرة دار الجزاء وليست بدار تكليف، فلو كان أهل الآخرة مكتسبين لأعمالهم لكانوا مكلفين ولوقع ثوابهم وعقابهم في دار سواها» يقابل ذلك ص ٧٠ ـ ٧١ من كتاب الانتصار.

(٣) ص ١٢٦ من كتاب الفرق: «الفضيحة الثالثة عشرة من فضائحه (أي فضائح النظام) ما حكاه الجاحظ عنه من قوله بتجدّد الجواهر والأجسام حالاً بعد حال. . . . . وذكر أبو الحسين الخياط في كتابه على ابن الروندي أن الجاحظ غلط في حكاية هذا القول عن النظام» يقابل ذلك ص ٥١ ـ ٥٢ من كتاب الانتصار.

(٤) ص ١٤٥ من كتاب الفرق: «واعتذر الخياط عن الفوطي بأن قال: إن هشاماً كان يقول: حسبنا الله ونعم المتوكَّل عليه، بدلاً من الوكيل. وزعم أن وكيلاً يقتضي موكّلاً فوقه» يقابل ذلك ص ٥٧ ـ ٥٨ و١٦٩ ـ ١٧٠ من كتاب الانتصار.

(٥) ص ١٥٢ من كتاب الفرق: «وقد حكت المعتزلة عن المردار أنه لما حضرته الوفاة أوصى أن يتصدّق بماله ولا يدفع شيء منه إلى ورثته. وقد اعتذر أبو الحسين الخياط عن ذلك بأن قال: كان في ماله شبه وكان للمساكين فيه حق» يقابل ذلك ص ٦٩ من كتاب الانتصار.

فيتجلى من ذلك أن البغدادي عرف كتاب الانتصار ونقل منه. أما ما ورد في كتابه من وصف مذاهب المعتزلة فالظاهر أنه أخذه من كتاب فضيحة المعتزلة لابن الروندي وسيأتي البحث عنه.

وأما مذهب الخياط فيذكر في كتب الفرق مثل كتاب الملل والنحل للشهرستاني (ص ٥٣ ـ ٥٤) وكتاب الفرق بين الفرق (ص ١٦٣ ـ ١٦٥) وفي كتاب الملل والنحل لابن حزم وليس هذا موضع الكلام فيه إذ المقصود هنا الترجمة فقط. وأقول: يجوز أن يكون كثير مما ينسبه المؤلف إلى المعتزلة على وجه عام في هذا الكتاب هو ما يذهب إليه نفسه ويرتضيه ومن أوضاعه، فراجع ما جمعته في الفهرس تحت اسم «المعتزلة».

موضوع الكتاب وسبب تأليفه وترجمة ابن الروندي:

لقد كانت المعتزلة في أوج عزّهم في أوّل دولة بني عباس لا سيما في خلافة المأمون والمعتصم والواثق، فإن هؤلاء استخدموهم ودعوهم إلى مجالسهم وأكرموهم وفضّلوهم على سائر العلماء، وكان لأحدهم مكان راسخ عندهم وتأثير مستمرّ عليهم وهو أحمد بن أبي داود القاضي ثم الوزير الذي زاد على علمه بالكلام علمه بالأدب والبلاغة والمهارة السياسية، فصارت المعتزلة الفرقة الفائزة في ذلك الزمان وأخذوا يستعلون على خصومهم ويستولون عليهم حتى بالغوا وغالوا وأطلقوا من محنة علماء أهل الحديث ما أطلقوا. ولكن هذا مع كونه الغاية القصوى التي انتهت إليها رياستهم فهو في الحقيقة ابتداء انحدارهم واضمحلال أمرهم، إذ لا فيض إلّا وبعده غيض ولا تجاوز للحدود إلّا ووراءه التقهقر. فلما توفي الواثق الذي سعى في تفضيلهم كل السعي واستولى على عرشه المتوكل الذي لم ينظر إليهم بعين الرضا والعناية كرّ خصومهم بعد فرهم وطعنوهم من كل جهة وحملوا عليهم من كل باب فصُبّ على رؤوسهم بُغْض الطرفين أهل السنة والحديث وأهل الرفض، فلم يبق لهم إلّا الذبّ عن أنفسهم والدفاع عن عرضهم. ويظهر أن مثل هذه التجارب مما دعا عمرو بن بحر الجاحظ أحد رؤسائهم وأعيانهم إلى وضع كتابه الذي سماه «فضيلة المعتزلة» فإن الغرض الذي رمى إليه الجاحظ بتأليفه لم يكن الثناء على المعتزلة وعدّ فضائلها فقط بل قصد أيضاً إلى الرد على الرافضة والطعن فيهم ووصف فضائحهم كما هو بيّن من جدول أبواب الكتاب الذي نقله الخياط في كتاب الانتصار (ص ١٠٣ - ١٠٤) في ضمن كلام ابن الروندي وكما يلوح من القطع الباقية منه لفظاً أو معنى الواردة في المناقشة بين الخياط وابن الروندي. وكان الطعن في الرافضة من أهمّ ما كلفت المعتزلة نفسها به منذ ابتداء أمرها، لكنها كانت في ذلك الزمان في غاية الحاجة إلى تجديد هذه المعاركة لإعلاء

كلمتها وإظهار حقها؛ فلا عجب أن رأينا رئيسهم يلتفت إلى مثل هذا المشروع ولم يقع منه بلا قصد. وكان الجاحظ عالماً كبيراً وكاتباً بليغاً مليحاً أديباً، فلا بدّ وأن يكون كتابه هذا توجهت إليه أبصار الخاصة والعامة وصار له بلا شك نفوذ وتأثير في الرأي العام؛ فكان من المحتّم ظهور ردود عليه من جهة الرافضة. ولقد ظهر جواب ذلك، وهذا الجواب هو كتاب «فضيحة المعتزلة» لأحمد بن يحيى الروندي الذي كان قد انتسب إلى المعتزلة وتعرّف بمذاهبهم ثم انتقل إلى الرافضة وصار من أنصارهم.

كتاب «فضيحة المعتزلة» هذا لم يعرف منه فيها قبل إلاّ اسمه وبعض جملة وعباراته، أما الآن فقد ظهر وتجلى. ذلك أن كتاب الانتصار الذي بين يدينا إنما ألفه الخياط لمجرّد الرد عليه فأجاب عن كل فصل فصل منه مدمجاً نصه أو ما يفيد معناه في كلامه، فأبقى منه قطعاً طويلة تكفينا للاطلاع عليه والبحث فيه. ويتبين عند ذلك أن كتاب «فضيحة المعتزلة» مخصوص للرد على الجاحظ، ويشهد بذلك نفس اسم الكتاب الذي فيه من الإيماء إلى كتاب الجاحظ ما لا يخفي، ويشهد بذلك أيضاً ما قاله ابن الروندي في (ص ١٠٣) من هذا الكتاب فراجعه. وهو من أشدّ ما حمل به على المعتزلة وأبقاه أثراً في رأي المتأخرين فيهم حتى يومنا هذا، ذلك مع خفة روح مؤلفه وعدم ثباته وتقلبه من مذهب إلى مذهب وإلحاده وطعنه في أركان الإسلام.

ومؤلف كتاب الفضيحة هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي، قال عبد الرحيم العباسي عنه في كتاب معاهد التنصيص (١ : ٧٦ من طبعة بولاق سنة ١٢٧٤ هـ): أنه «من أهل مرو الروذ، وراوند بفتح الراء والواو وبينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة: قرية من قرى قاسان بالسين المهملة بنواحي إصبهان وهي غير قاشان التي بالمعجمة المجاورة لقمّ. سكن المذكور بغداد وكان من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحداً زنديقاً» وهذا ملخص ما تجده في كتاب وفيات الأعيان لابن خلكان (١ : ٣٨ ـ ٣٩ من طبعة بولاق سنة ١٢٧٥ هـ). أقول: ورد في الكتب القديمة «الراوندي» و«الروندي» والثاني

متغلب وهو ما يستعمل في هذا الكتاب وكتاب الفرق بين الفرق فحققته.

وأذكر هنا حكاية طويلة نقلها صاحب معاهد التنصيص عن كتاب «محاسن خراسان» للبلخي وهو أبو القاسم البلخي الكعبي تلميذ الخياط المتقدّم ذكره وهذا نصها (١. ٧٦ ـ ٧٧ من كتاب معاهد التنصيص):

«كان ابن الروندي هذا من المتكلمين ولم يكن في زمانه أحذق منه بالكلام ولا أعرف بدقيقه وجليله، وكان في أوّل أمره حسن السيرة حميد المذهب كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله لأسباب عرضت له. وكان علمه أكثر من عقله فكان مَثَلُه كما قال الشاعر:

ومن يطيق مزكي عند صبوته ومن يقوم لمستور إذا خلعا

وقد حكى جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه وأظهر الندم واعترف بأنه إنما صار إليه حميةً وأنفةً من جفاء أصحابه له وتنحيتهم إياه من مجالسهم. وأكثر كتبه الكفريات ألّفها لأبي عيسى اليهودي الأهوازي وفي منزله هلك.

ومما ألّفه من كتبه الملعونة: كتاب «التاج» يحتج فيه لقدم العالم، وكتاب «الزمرذة» (كذا) يحتج فيه على الرسل ويبرهن على إبطال الرسالة، وكتاب «الفرند»[1] في الطعن على النبيّ ﷺ، وكتاب «اللؤلؤة» في تناهي الحركات، وقد نقض هو أكثرها وغيرها. ولأبي عليّ الجبائي وغيره ردود عليه كثيرة.

فما قاله في كتاب الزمرذة إنه إنما سماه بالزمرذة لأن من خاصية الزمرذ أن الحيات إذا نظرت إليه ذابت وسالت أعينها؛ فكذلك هذا الكتاب إذا طالعه الخصم ذاب. وهذا الكتاب يشتمل على إبطال الشريعة الشريفة والازدراء على النبوّات المنيفة.

فمما قاله فيه لعنه الله وأبعده: إنا نجد في كلام أكثم بن صيفي شيئاً أحسن

---

(١) في الأصل: الفريد.

من ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾، وإن الأنبياء كانوا يستعبدون[1] الناس بـالطلاسم. وقال: إن قوله (يعني نبينا عليه الصلاة والسلام) لعمار رضي الله عنـه: «تقتلك الفئة الباغية» كل المنجمين يقولون مثل هذا. ولقد كذب لعنه الله وأخزاه وجعل النار مستقره ومثواه، فإن المنجم إن لم يسأل الإنسان عن اسمه واسم أمّه ويعرف طالعه لا يقدر أن يتكلم على أحواله ولا يخبره بشيء من متجدّداته وخطؤه أكثر من صوابه. وقد كان النبيّ ﷺ يخبر بالمغيَّبات من غير أن يعرف طالعاً أو يسأل عن اسم أو نسب، ولم يعهد عنه غير ما ذكر ﷺ، فبان الفرق.

وقال في كتاب الدامغ: إن الخالق سبحانه وتعالى ليس عنده من الدواء إلاّ القتل، فعل العدوّ الحنق الغضوب، فما حاجته إلى كتاب ورسول؟ قال: ويزعم أنه يعلم الغيب فيقول: ﴿مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا﴾ ثم يقول: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ﴾ وقال في وصف الجنـة: ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾ وهو الحليب ولا يكاد يشتهيه إلاّ الجائع. وذكر العسل، ولا يطلب صرفاً، والزنجبيل، وليس من لـذيذ الأشـربة، والسنـدس، يفترش ولا يلبس، وكذلك الإستبرق، وهو الغليظ من الديباج؛ ومن تخايل أنه في الجنة يلبس هـذا الغليظ ويشرب الحليب والزنجبيل صار كعـروس الأكراد والنبط. ولعمـري لقد أعمى الله بصـره وبصيرتـه عن قـولـه تعـالى: ﴿وَفِيهَـا مَـا تَشْتَهِي الأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الأَعْيُنُ﴾ وعن قوله عزّ وجلّ ﴿وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّـا يَشْتَهُونَ﴾ ومـع ذلك ففيهـا اللبن والعسل وليس هو كلبن الدنيا ولا عسلها، وغليظ الحرير يريد به الصفيق الملتحم النسج وهو أفخر ما يلبس.

ولو ذهبت أورد ما ذكره هذا الملعون وتفوّه به من الكفر والزندقـة والإلحاد لطال الأمر، والاشتغال بغيره أولى. والله تعالى منزَّه سبحانه عما يقول الكـافرون.

(١) كذا في الأصل المطبوع وأظن الصحيح «يشَعبذون» وهو يطابق ما نقله الخياط عن كتاب الزمرد في كتابنا هذا (ص ٢ ـ ٣).

والملحدون علوّاً كبيراً، وكذلك كتابه ورسوله ﷺ. اهـ حكاية البلخي نقلاً عن معاهد التنصيص.

ثم وردت نبذة أخرى من حكاية البلخي في قطعة من كتاب الفهرست مطبوعة في الجزء الرابع من المجلة النمساوية في معرفة الشرق (W Z K M) التي لا تزال تظهر في (فينا) وترى ترجمة ابن الروندي في (ص ٢٢٣) منه ويرد في كتاب الفهرست بعض ما ورد في معاهد التنصيص واختصر صاحب الفهرست في بعض وزاد بعض أشياء لا توجد في معاهد التنصيص، فالظاهر أن كل واحدة من الروايتين مختصرة من مصدر واحد. ومما زاد صاحب الفهرست بعض أخبار عن كتبه فسأذكرها فيما بعد، ويصرح بأن كنية البلخي المنقول عنه الرواية هي أبو القاسم، فهذا دليل قاطع على أن البلخي هو أبو القاسم الكعبي تلميذ الخياط.

وقال ابن المرتضى في كتابه المذكور (ص ٥٣) ما نصه:

وكان ابن الروندي المخذول من أهل هذه الطبقة (أي الثامنة)، ثم جرى منه ما جرى وانسلخ عن الدين وأظهر الإلحاد والزندقة وطردته المعتزلة فوضع الكتب الكثيرة في مخالفة الإسلام، وصنف كتاب «التاج» في الرد على الموحّدين، و[كتاب] «عبث[1] الحكمة» في تقوية القول بالاثنين، و«الدامغ» في الردّ على القرآن، و«الفرند[2]» في الردّ على الأنبياء، وكتاب الطبائع، والزمرذ، والإمامة، فنقض أكثرها الشيخ أبو عليّ [الجبائي] والخياط والزبيري، ونقض أبو هاشم كتاب الفرند[2]. وصنف [ابن الروندي] كتاباً سماه «فضائح المعتزلة» فنقضه أبو الحسين [الخياط] ويسمى النقض «الانتصار[3]». قال القاضي: ويقال: إنه تاب في آخر عمره. قال الحاكم: لكني رأيت عن أبي الحسين إنكار ذلك.

---

(١) في الأصل المطبوع: «بعث» والصحيح ما ورد في كتاب الفهرست (ص ١٧٧ تحت ترجمة أبي سهل النوبختي) وسأبحث عنه.

(٢) في الأصل: الفريد.

(٣) وهو كتابنا هذا.

وكنية ابن الروندي أبو الحسين واسمه أحمد بن يحيى.

واختلفوا في سبب إلحاده، فقيل: فاقة لحقته، وقيل: تمنّى رياسة ما نالها، فارتدّ وألحد. فكان يصنع هذه الكتب للإلحاد وصنّف لليهود والنصارى والثنوية وأهل التعطيل. قيل: وصنف «الإمامة» للرافضة وأخذ منهم ثلاثين ديناراً. ولما ظهر منه ما ظهر قامت المعتزلة في أمره واستعانوا بالسلطان على قتله فهرب ولجأ إلى يهوديّ في الكوفة، فقيل: مات في بيته. اهـ حكاية ابن المرتضى.

وأما «القاضي» الذي حكى عنه توبة ابن الروندي فهو عبد الجبار المعتزلي المشهور، وذكر توبته الكعبي أيضاً، فالبيّن أن عبد الجبار نقل شيئاً من ترجمة ابن الروندي عن الكعبي. وأما ما نقله ابن المرتضى عن الحاكم عن الخياط من عدم توبته فهو مطابق لما يفهم من كتاب الانتصار (راجع ص ٨٨). وأما ما جرى بينه وبين المعتزلة فإن حكاية ابن المرتضى أقرب ما يكون إلى ما نجده في كتاب الانتصار، راجع مثلاً (ص ١٠٢) حيث قال: «فكانت هي [أي المعتزلة] أشدّ الناس عليه حتى لقد هجره أكثرها فبقي طريداً وحيداً فحمله الغيظ الذي دخله على أن مال إلى الرافضة إذ لم يجد فرقة من فرق الأمة تقبله، فوضع لهم كتابه في الإمامة وتقرّب إليهم بالكذب على المعتزلة». ويكثر ذكر مناسباته للمعتزلة في كتاب الانتصار كما سترى عند مراجعة الفهرس تحت اسم «ابن الروندي». وأما آخر أمره فهي مسألة مشكلة نؤجّل البحث عنها، والآن سأورد بعض أخبار أخرى عن كتبه وحالاته.

قال ابن خلكان في وفيات الأعيان: «أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي العالم المشهور. له مقالة في علم الكلام وكان من الفضلاء في عصره وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً، منها: كتاب فضيحة المعتزلة، وكتاب التاج، وكتاب الزمرذ، وكتاب القصب (كذا) وغير ذلك، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام. وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبه».

فهذه كتبه التي عندنا بها معرفة الآن، ونبتدىء بالكتب التي صنفها في زمان

صحبته للمعتزلة، أو كما قال البلخي في قطعة الفهرست: «التي من كتب صلاحه»:

(١) كتاب الأسماء والأحكام، ذكره البلخي في القطعة.

(٢) كتاب الابتداء والإعادة، ذكره البلخي في القطعة.

(٣) كتاب خلق القرآن، ذكره البلخي في القطعة وورد ذكره في موضع آخر من الفهرست (ص ٣٨).

(٤) كتاب البقاء والفناء، ذكره البلخي في القطعة.

(٥) كتاب لا شيء إلاّ موجود، ذكره البلخي في القطعة.

(٦) كتاب الطبائع، وهو مذكور في كتاب الانتصار وعند ابن المرتضى وهو على وفق مذهب معمّر (راجع ص ٥٦ من كتابنا) فيظهر أنه ألّفه وهو معتزلي.

(٧) كتاب اللؤلؤة في تناهي الحركات، ذكره البلخي في معاهد التنصيص فقط، فلعله أيضاً من «كتب صلاحه» إذ كانت مسألة تناهي الحركات مناقش فيها كثيراً في مجالس المعتزلة وكان أبو الهذيل العلاف هو الذي أنشأها.

ثم جرى بينه وبين المعتزلة ما جرى، وبعد فراقه لهم ألّف الكتب الآتية:

(٨) كتاب الإمامة وهو مذكور في كتاب الانتصار وعند ابن المرتضى وهو الكتاب الذي تقرّب به إلى الرافضة بعد الفراق. وذكره البلخي في القطعة وعدّه من «كتب صلاحه» وينقص من كلامه البلخي في القطعة وعدّه من «كتب صلاحه» وينقص من كلامه شيء هنا فلا ندري ماذا قال فيه، ويجوز أن يكون ذلك خطأ منه، ويجوز أن يكون كتاباً آخر.

(٩) كتاب فضيحة المعتزلة الذي ردّ عليه الخياط في كتاب الانتصار، وهو مذكور عند ابن المرتضى وابن خلكان ويذكر أيضا في كشف الظنون (٤: ٤٤٦ من طبعة ليبسيك) ويسمى هنالك «فضائح المعتزلة».

(١٠) كتاب القضيب، قال البلخي في القطعة: «كتاب القضيب الذهب

وهو الذي يثبت فيه أن علم الله تعالى بالأشياء محدث وأنه كان غير عالم حتى خلق لنفسه علماً، تعالى الله وجلت عليته. ونقضه عليه أبو الحسين الخياط أيضاً».
والقول المذكور مأخوذ من مذهب هشام بن الحكم كما سترى في كتاب الانتصار (راجع الفهرس تحت «هشام بن الحكم»). ويذكر هذا الكتاب في كشف الظنون أيضاً (٥ : ١٣٧)، وذكره ابن خلكان ويسميه «كتاب القصب».

(١١) كتاب التاج، ورد ذكره في كتابنا ويشار إلى بعض ما تضمنه (راجع الفهرس)، وذكره أيضاً البلخي في معاهد التنصيص وابن المرتضى وابن خلكان وصاحب كشف الظنون (٥: ٦٠)، ونقضه أبو سهل النوبختي بكتاب السبك (راجع كتاب الفهرست ص ١٧٧).

(١٢) كتاب التعديل والتجوير، قال فيه: إن من أمرض عبيده وأسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم، وإنه ليس بحكيم من أمر بطاعته من يعلم أنه لا يطيعه، وإن من خلّد من كفر به وعصاه في النار طول الأبد سفيه غير حكيم وغير ذلك كما ترى في كتابنا (ص ٢). ولا شك في أن هذا الكتاب هو المراد بكتاب «عبث الحكمة» له الذي ردّ عليه أبو سهل النوبختي (كتاب الفهرست ص ١٧٧) إذ هذا الاسم لعمري مطابق لموضوعه. وذكر البلخي في القطعة كتاباً يسميه «نعت الحكمة صفة القديم تعالى وجلّ اسمه في تكليف خلقه أمره ونهيه» واعترف ناشر القطعة بأن هذا الكتاب هو الكتاب المذكور في الفهرست (ص ١٧٧) بعينه. ويخطّىء من سماه «عبث الحكمة» وأنا على خلاف ذلك، ولا أشك في أن الوارد في القطعة خطأ صوابه: «كتاب عبث الحكمة سفّه [فيه] القديم تعالى وجلّ اسمه في تكليف خلقه أمره ونهيه». وإذا كان كذلك فالكتاب مذكور عند ابن المرتضى أيضفا واسمه محرّف كما تقدّم. قال البلخي في القطعة: نقضه عليه الخياط.

(١٣) كتاب الزمرذ، وهو مذكور في كتابنا مع إشارة إلى موضوعه وعند البلخي وابن المرتضى وابن خلكان، ونقل البلخي شيئاً منه تجده في معاهد التنصيص. وقال في القطعة: نقضه على نفسه ونقضه الخياط.

(١٤) كتاب الفرند[1] وهو مذكور عند البلخي وابن المرتضى وابن خلكان، وهو في الطعن على النبيّ ﷺ. وردّ عليه أبو هاشم كما قال ابن المرتضى، وقال البلخي في القطعة: نقضه الخياط.

(١٥) كتاب الدامغ في الردّ على القرآن، ذكره البلخي وابن المرتضى ونقل منه البلخي، وقال البلخي في القطعة: نقضه الخياط وأبو عليّ الجُبّائي ونقضه هو على نفسه. وقال الجبائي: إنه وضع هذا الكتاب لليهود لما طلبه السلطان فهرب إليهم، ثم مات بعد ذلك بقليل؛ وسأورد النص فيما بعد.

(١٦) كتاب البصيرة، ذكره أبو العباس الطبري كما سيأتي وقال: إنه صنفه لليهود رداً على الإسلام.

(١٧) كتاب في التوحيد، ذكره الخياط في كتابنا (ص ١٣) وقال: إنه ألّفه متجملاً به عند أهل الإسلام لما خاف على نفسه ووُضع الرصد في طلبه.

(١٨) كتاب الزينة، وهو مذكور في كشف الظنون (٥: ٩٢).

(١٩) كتاب اجتهاد الرأي، نقضه أبو سهل النوبختي (كتاب الفهرست ص ١٧٧).

وردّ على ابن الروندي الإمام الأشعري أيضاً بكتاب يذكر في كشف الظنون (٣: ٣٥٤).

ثم نورد بعض أخبار عن عمره وأخلاقه وأقواله.

قال القاضي أبو عليّ التنوخي: كان أبو الحسين بن الروندي يلازم أهل الإلحاد، فإذا عوتب في ذلك قال: «إنما أريد أن أعرف مذاهبهم»؛ ثم إنه كاشف وناظر. ويقال: إن أباه كان يهودياً فأسلم، وكان بعض اليهود يقول لبعض

(١) يسمى في الكتب المطبوعة كلها «الفريد» وصححه ناشر قطعة الفهرست والتصحيح جميل. والفِرِنْد هو وَشْيُ السيف أو السيف نفسه.

المسلمين: «ليفسدنّ عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا!» ويقال: إن أبا الحسين قال لليهود: قولوا: «إن موسى قال: لا نبيَّ بعدي!»اهـ. نقلاً عن معاهد التنصيص.

وذكر أبو العباس الطبري أن ابن الروندي كان لا يستقرّ على مذهب ولا يثبت على حال حتى أنه صنّف لليهود كتاب البصيرة ردّاً على الإسلام لأربعمائة درهم أخذها فيما بلغني من يهود سامرا، فلما قبض المال رام نقضه حتى أعطوه مائة درهم أخرى فأمسك عن النقض اهـ. نقلاً عن معاهد التنصيص.

واجتمع ابن الروندي هو وأبو عليّ الجبائي يوماً على جسر بغداد فقال له: «يا أبا عليّ، ألا تسمع شيئاً من معارضتي للقرآن ونقضي له؟» فقال له: «أنا أعلم بمخازي علومك وعلوم أهل دهرك ولكن أحاكمك إلى نفسك، فهل تجد في معارضتك له عذوبة وهشاشة وتشاكلاً وتلازماً ونظماً كنظمه وحلاوة كحلاته؟» قال: «لا والله!» قال: «قد كفيتني، فانصرفْ حيث شئت!» اهـ. نقلاً عن معاهد التنصيص.

ومن شعره:

مِحَنُ الزمان كثيرةٌ لا تنقضي ... وسروره يأتيك كالأعياد
مَلَكَ الأكارم فاسترّق رِقَابَهم ... وتراه رقاً في يد الأوغاد

ومنه، وقيل: أنشده لغيره:

أليس عجيباً بأنّ امرءاً ... لطيفَ الخصام دقيقَ الْكَلِمْ
يموت وما حصلت نفسه ... سوى علمه أنه ما عَلِمْ

ولقد سرد ابن الجوزي من زندقته أكثر من ثلاث ورقات؛ كذا في معاهد التنصيص.

وننتقل الآن إلى بحث آخر وهو البحث عن آخر أمره وتاريخ موته وهي مسألة ملتبسة مشتبكة غامضة إذ اختلف المخبرون فيها اختلافاً بعيداً. فسنسرد ما

ورد فيها خبراً خبراً حتى يمكننا الاطلاع عليها، وعسى أن نصل إلى الصواب أو بالأقل إلى ظن بالصواب.

قال المسعودي في مروج الذهب (٧: ٢٣٧) بعد ذكر موت أبي عيسى الورّاق وكان ذلك في سنة ٢٤٧ هـ: «وكانت وفاة أبي الحسين أحمد بن يحيى بن أسحاق الروندي برحبة مالك بن طوق، وقيل: ببغداد، سنة ٢٤٥ هـ؛ وله نحو من أربعين سنة، وله من الكتب المصنفة مائة كتاب وأربعة عشر كتاباً» نقل هذا ابن خلكان أيضاً.

وقال ابن خلكان: «وذكر في البستان أنه توفي سنة ٢٥٠ هـ، والله أعلم، رحمه الله تعالى».

وعلى هذا كان ابن الروندي معاصراً لأبي عيسى الورّاق ومات بعده بقليل. ويفهم ذلك أيضاً مما حكى في معاهد التنصيص عن أبي عليّ الجبّائي، وهذا نصه:

«ذكر أبو عليّ الجبائي أن السلطان طلب ابن الروندي وأبا عيسى الورّاق، فأما أبو عيسى فحبس حتى مات، وأما ابن الروندي فهرب إلى ابن لاوي اليهودي ووضع له كتاب الدامغ في الطعن على النبيّ ﷺ وعلى القرآن الكريم، ثم لم يلبث إلاّ أياماً يسيرة حتى مرض ومات».

ويؤيد بذلك ما ورد في معاهد التنصيص عن طريق آخر وهو:

«وذكر أبو الوفاء بن عقيل أن بعض السلاطين طلبه وأنه هلك وله ست وثلاثون سنة مع ما انتهى إليه من المخازي». والأخبار كلها تدل على أن ولادته كانت فيما بين ٢٠٥ إلى ٢١٥ هـ، فكان موته على قول ابن عقيل في وسط القرن الثالث أي في الزمن الذي مات فيه أبو عيسى الورّاق.

ثم جاء في معاهد التنصيص خبر آخر يخالف الذي تقدّم كل الخلاف: «ويقال: إنه عاش أكثر من ثمانين سنة. . . . . وقال ابن النجار: بلغني أنه هلك سنة ٢٩٨ هـ».

ثم قيل مرة بعد أخرى في كشف الظنون عند ذكر ابن الروندي: إنه مات

سنة ٣٠١ هـ (٤: ٤٤٦ و٥: ٦٠ و٩٢ و١٣٧).

فعندنا الآن قولان: أحدهما أنه مات حول ٢٥٠ هـ، والثاني أنه مات حول ٣٠٠ هـ. وبينهما بون شاسع لا جسر عليه للعبور، واختلاف واسع لا قطع معه. فترجع المسألة إلى البحث عن الأخبار والسعي في الحصول على الاشارة من كتاب الانتصار، ووجدت عند ذلك ما يرجح القول الثاني وهو قول ابن النجار وآخرين؛ وها هو:

(١) إن صح أن ابن الروندي اجتمع مع أبي عليّ الجُبّائي فلا بدّ وأن نقطع بأنه عاش في النصف الأخير من القرن الرابع، ويستحيل أنه قد مات حول سنة ٢٥٠ هـ، إذ الجبائي توفي سنة ٣٠٣ هـ.

(٢) عدّه ابن المرتضى من الطبقة الثامنة وهي طبقة الجبائي والخياط والكعبي.

(٣) ثبت من كتاب الانتصار أن ابن الروندي ذكر أبا زفر وأبا مجالد في كتابه «فضيحة المعتزلة» ونقض كلامهما (راجع ص ٦١ وص ١٠٢ - ١٠٣)، وأبو زفر وأبو مجالد من الطبقة الثامنة أيضاً، فكيف يمكن ذلك لو مات ابن الروندي حول سنة ٢٥٠ هـ أي قبل الجاحظ بقليل، أي في زمان أهل الطبقة السابعة؟

وعلى فرض صحة القول الثاني فتبقى علينا مشكلات لا سبيل إلى حلها وسأذكرها:

(١) كيف يمكن أن يكون المسعودي قد أخطأ هذا الخطأ الظاهر وقد كان هو نفسه من الشيعة وعاش في النصف الأوّل من القرن الرابع؟

(٢) كيف يمكن أن يكون ابن الروندي قد عاصر الجبائي واجتمع معه ومع ذلك فقد أخبر عنه الجبائي أنه مات بعد موت أبي عيسى الورّاق بقليل؟ فإن صح ما حكى به في موته بطلت حكاية اجتماعه معه، وإن صح اجتماعه معه بطلت حكايته عن موته. ثم إن بطلت حكايته عن موته فإما أن يكون الخبر مصنوعاً عن

الجبائي لم يخبر به قط، وإما أن يكون الجبائي كاذباً. فإن كان الأوّل فالأمر ظاهر، ومع ذلك فاتفاقه مع خبر مؤرّخ قديم مثل المسعودي مدهش؛ وإن كان الثاني فكيف كذب مثل هذا الكذب الذي هو غير معقول؟ إذ لو فرضنا أن زيداً كان معاصراً لعمرو ثم حاول أن يكذب على عمرو بعد موته بقليل فما الفائدة في زعم زيد أن عمراً مات من خمسين سنة وكل واحد يعرف أنه مات من شهر أو سنة أو سنتين؟ وهذا مما يضعف القول ببطلان الحكاية ويؤيدها. ثم أشير إلى شيء آخر وهو أن خبر الجبائي لا موافقة بينه وبين الأخبار الأخرى عن محنة ابن الروندي بعد ظهور إلحاده. قال الجبائي: طلبه السلطان فهرب إلى ابن لاوي اليهودي ووضع له كتاب الدامغ ثم مات بعد أيام؛ ثم قال البلخي: إن أكثر كتبه ألّفها لأبي عيسى اليهودي الأهوازي وفي منزله هلك؛ ثم قال أبو العباس الطبري: بل ألف كتاب البصيرة لليهود، ويظهر أن ذلك لم يكن في آخر عمره البتة؛ ثم قال ابن عقيل: طلبه بعض السلاطين ثم هلك عن ست وثلاثين سنة؛ ثم قال ابن المرتضى: لما ظهر منه ما ظهر قامت المعتزلة في أمره واستعانوا بالسلطان على قتله ولجأ إلى يهودي في الكوفة، ثم زاد: وقيل: مات في بيته، فيظهر أن هذه الزيادة ليست من الحكاية الأصلية، وحينئذ فلا يلزم البتة أن ننسبها إلى آخر أمره بل هي صريحة بأن ذلك حدث عند ظهور ما ظهر منه، أي في ابتداء إلحاده. وهذا يوافقه ما ذكره الخياط في كتابنا (ص ١٣): «لقد ألّف هذا الماجن كتاباً في التوحيد يتجمّل به عند أهل الإسلام لما خاف على نفسه ووضع الرصد في طلبه» فيشير ذلك أيضاً إلى ابتداء إلحاده. والقول بأن المعتزلة سعت في قتله عند ظهور أمره واشتهار كفره أصرح وأرجح بكثير من حكاية الجبائي. وإذا كان ذلك كذلك جاز أن يكون الجبائي خلط وأخطأ في حكايته لمجرد بُعْده عن ابن الروندي زماناً وعصراً، ولغموض أحواله والتباس أمره عليه، فيؤيد ذلك قوله بأن ابن الروندي مات في زمن أبي عيسى الورّاق، أي حول سنة ٢٥٠ هـ. فلكل واحد من القولين سند، لكن القول الثاني وهو أن ابن الروندي مات سنة ٢٩٨ هـ أو ٣٠١ هـ عندي أوضح وأسهل وأبدر إلى الفهم، والله أعلم.

ومع هذا الاختلاف البعيد فاتفقوا جميعاً على أنه ولد فيما بين ٢٠٥ هـ إلى

٢١٥ هـ فإن من قال بأنه مات سنة ٢٤٥ هـ قال: إنه انتهى من عمره إلى أربعين سنة، ثم قال بعضهم: إنه انتهى إلى أكثر من ثمانين، فإذا حققنا القول بأنه مات سنة ٢٩٨ هـ فيفضي بنا ذلك إلى أنه ولد في الزمان المذكور أيضاً.

ولقد كان لكتاب فضيحة المعتزلة تأثير واسع بعيد في الإسلام وبقي صداه إلى زماننا هذا، فإنه قد اقتبس منه معظم أعداء المعتزلة من أيّ مذهب كانوا لا سيما أهل السنّة والحديث مع كفر مؤلفه ورغبتهم الشديدة عن الرافضة، لأن المعتزلة كانت من أبغض الناس إليهم، ولا ترى في الدنيا خصمين إلاّ ويجتمعان للورود على عدوّ يقاتلهما معاً. ودليل ذلك أن البغدادي في تأليف كتاب «الفرق بين الفرق» أخذ أكثر ما نقله عن المعتزلة من كتاب ابن الروندي كما يرى عند مقابلة الكتابين، وسنشير في التعليقات إلى بعض مواضع تقطع بوقوف البغدادي على كتاب فضيحة المعتزلة. ثم ألّف هو نفسه كتاباً سماه «فضيحة المعتزلة» (راجع كشف الظنون ٤ : ٤٤٦) ولم يبق منه إلاّ اسمه، لكن هذا الاسم فيه إيماء ظاهر إلى مأخذه. وترى في وصف ابن خلكان لابن الروندي من الاحترام وحسن الظن به مالا يخفى.

وأما الشهرستاني فقد ورد في كتاب الملل والنحل ما يدلّ على معرفته بكتاب «فضيحة المعتزلة» إذ ذكر ابن الروندي في بعض مواضع ونقل عنه أشياء تجد بعضها في كتاب الانتصار وهي:

(١) ص ٤٢ من كتاب الملل والنحل: «قال ابن الروندي: إنهما (أي فضل الحدثي وأحمد بن حائط) كانا يزعمان أن للخلق خالقين: أحدهما قديم وهو الباري تعالى، والثاني محدث وهو المسيح ـ عليه السلام ـ لقوله تعالى: ﴿إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ وكذّبه الكعبي في رواية الحدثي خاصة لحسن اعتقاده فيه» يقابل ذلك ص ١٥٢ من كتاب الانتصار، والظاهر أن الخياط قد اختصر الحكاية.

(٢) ص ٥٠ منه: «وحكى ابن الروندي عنه (أي عن ثمامة) أنه قال:

العالم فعله[1] الله تعالى بطباعه» يقابل ذلك صفحة ٢٢ من كتاب الانتصار.

(٣) ص ٥٣ منه: «وحكى ابن الروندي عنه (أي عن الجاحظ) أن القرآن جسد يجوز أن يقلب مرّة رجلاً ومرّة حيواناً» وهذا لم يرد في كتاب الانتصار، ويجوز أن يكون من كتاب فضيحة المعتزلة.

(٤) ص ١٤١ منه: «حكى ابن الروندي عن هشام [بن الحكم] أنه قال: إن بين معبوده وبين الأجسام تشابهاً مّا بوجه من الوجوه ولولا ذاك لما دلّت عليه» لم يرد في كتاب الانتصار، ولعله ليس من كتاب فضيحة المعتزلة.

ومع ذلك فلم يَبْن الشهرستاني كلامه في المعتزلة على كتاب ابن الروندي كما بنى البغدادي كلامه فيهم عليه، وورد في كتابه أشياء كثيرة عن المعتزلة لا يقابلها في كتاب ابن الروندي وكتاب البغدادي شيء، أو وردت بنصّ آخر يدل على مأخذ غير مأخذهما.

• • •

(١) في الأصل: فعل.

فائدة الكتاب :

لقد اشتغلت منذ زمان بتاريخ العقائد الدينية في الإسلام، وإنما رأيت أن أنشر هذا الكتاب خدمة للباحثين عن هذا الموضوع. فعليّ أن أوضح الآن ما هو الغرض الذي حدا بي إلى مثل هذه الأبحاث وماذا يُجْتنى منها من الفوائد وإلى من ترجع ثمرتها، فأقول:

يتوقّف علم كل طبقة من العلماء على ما قد انتهت إليه الطبقة أو الطبقات المتقدّمة، كما أن عمرنا الحاضر يتوقّف على عمر الجيل السابق، وكما أن الآن الحاضر ليس إلّا الجزء الأخير من الماضي والجزء الأوّل من المستقبل. فإذا تكفلت طبقة بما حصلت عليه الطبقة السابقة وجب عليها الاشتغال به من وجهين: أحدهما تحرير آراء العلماء المتقدّمين ومذاهبهم ومقالاتهم حتى يحصل عندها علم شامل مفصل بكل ما كان في ذهن كل عالم عالم وما أراده بعباراته وأحكامه، وما غرضه من الاشتغال بالعلم وما رمى إليه، وتدخل في هذا العلم أيضاً معرفة أحواله ومطامعه وعصره وما انتهى ذلك العصر إليه من العلم والأخلاق والمقاصد وغير ذلك مما يظهر أثره في أبحاث كل واحد من العلماء. ويشترط في ذلك أن تبقى آراء العلماء على ما هي عليه بلا زيادة ولا نقصان وبغير تحريف عن مواضعها وبغير تأويل لها لم يجوّزوه هم أنفسهم أو يخالف مقاصدهم العامة والخاصة أو يتناول ما يظنّ أنه لم يخطر قط على بال أهل عصرهم. فيطلب ممن يقوم بهذا البحث أن يسكت هو حتى يتكلم الآخر بلسانه حتى كأنك سمعته، فكأنه يحيي موتى ويخرجهم من عدمهم المقيد إلى وجود ذهنيّ مطابق لوجودهم الحقيقي ويقوم بدورهم مثل الممثل في المسرح، أو بعبارة أخرى فهو كالمحامي في المحكمة يوضح أمر من يدافع عنه ويفحص عن الداعي له إلى فعله ويقرر ما فعله ومالم يفعله ويثبت ما قصد إليه ويبيّن مالم يرم إليه وسواء في ذلك أآثم هو أم بريء، كافر أم

مؤمن، فقير أم غنيّ.

والوجه الثاني هو نقد الآراء وإلزام صاحبها كل ما فيها والكشف عن ضعيفها الذي يحتاج إلى التقوية أو الإصلاح أو التبديل، والتمييز بين الحسن منها والقبيح وبين الحق منها والباطل. فيطلب من الباحث في هذا المقام أن يقضي في الأمر ويحكم ويبرز حكمه على الكل وجزئياته، ويشترط في ذلك العدل والقسط وعدم المحاباة والغضب والإسراف، فينبغي وهو في ذلك أن يشبه بالقاضي في المحكمة فله ماله وعليه ما عليه. ورأينا أن نسمي هذا البحث المتناول الوجهين نقداً، إذ يؤدي في الغالب إلى نقد ظاهر الأمور والأخذ بضد ما عليه العامة، ولنسم الوجه الأول نقداً داخلياً، فإنه يتجول في دائرته ولم يخرج عنها، والوجه الثاني نقداً خارجياً إذ يطبَّق فيه على الآراء حكُم الغير أي حكم من الخارج.

فإن قال قائل: ما الفائدة من النقد الداخلي إذ المقصود من الأبحاث أوّلاً وبالذات الحصول على معرفة الموضوع ويكفينا في ذلك النقد الخارجي؟ قلنا: لا قسط ولا إنصاف في حكم من الأحكام إلّا بعد معرفة وافرة وفهم تامّ، كما لا قسط في أحكام المحاكم إلّا بعد التحقيق الدقيق، فإذا كان التحقيق ناقصاً أو يختلطه شيء من التحزّب بقي الحكم مطعوناً فيه وتبدل العدل ظلماً على المحكوم عليه، وذلك مما يضرّ بالعلم كما يضرّ بالأخلاق ويفسد بعض ما يرام بالاشتغال به. وفضلاً عن ذلك فإن للنقد الداخليّ نتائج عظيمة زيادة عن كونه تمهيداً للنقد الخارجيّ، فإنه من مصادر المعرفة بأحوال الجنس البشري وبالقوانين التي يترتب عليها تاريخ الإنسان، فهو مأخذ الفلسفة ومحكّ نظرياتها إلى غير ذلك مما يطول.

فإذا التفتنا إلى تاريخ العقائد الدينية في المسيحية والإسلام وجدنا النقد الخارجيّ وافراً والنقد الداخليّ ناقصاً، وقد جاء من هنا ظلم كبير للخصم المغلوب والتحكم عليه وإلزامه ما ليس من قوله ووصفه بأوصاف لم يستحقها وبنيات لم ينوها. ومما يُتمثل به على ذلك في الإسلام الرأي العام في المعتزلة، فإنا رأينا كلاً من خصومها من الرافضة وأهل السنّة يقول عليها كل شر وسوء ويرميها بالكفر والزندقة وسوء النية والقصد إلى هدم أركان الإسلام والطعن في الدين ويخرّج كل

قول من أقوالها على الشر حتى لا تكاد تذكر إلاّ مع التقبيح والتكفير. ولـو أن في مذهبها مبالغة ـ وهو الواقع ـ وغلوّا وتحكيم العقل وإظهاره في غير مظهره وكلاماً ضعيفا لا أساس له، ولو أن نقد خصومهـا كان وجيهـاً في عدّة أمـور وأنهم قد قطعوها وأبرزوا من الكلام ما هو أصوب وأصدق وإلى ذات دين الإسلام أقرب، مـع ذلك فـالمؤرّخ الـواقف عـلى الحيـاد يحكم بغـير حكم الخصـوم عـلى نيـاتهـا ومقاصدها، فتحل المعتزلة حينئـذ من التاريـخ محلاً غـير المحلّ الـذي ألحقها بـه المؤرّخون المتعصبون المتحزبون من العيب والعار، ويتضح ذلك بالنـظر التاريخي إلى أصلها وأفكارها الرئيسية، فأقول:

إن الاعتزال أوّل ما نشأ من القدرية وهي فرقة من فرق السلف كانت تقول بالقدر خيره وشره من العبد وباختياره في أفعالـه ليعاقب عليهـا ويثاب. ثم جـاء واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في آخر دولة بني أمية وكانا في الأوّل من أصحاب الحسن البصـري ووسَّعا مجـال القدريـة وأدخلا فيهـا ملاحـظات جديـدة ودقـقـا وفصلا، ففارقا مجلس الحسن البصري وأسسا مذهباً لأنفسهما مخصوصاً لهما منسوباً إليهما، وهو مبنيّ على أصول خمسة وهي:

(١) القول بالتوحيد وفيه أن الله واحد لا شريك له من أيّ جهة كـان ولا كثرة في ذاته البتة وهو خالق الجسم وليس بجسم ومحدث الأشياء وليس كالأشياء، وأنه منزه عن المخلوق ولا يرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة.

(٢) القول بالعدل وفيه أن الله تعالى لا يحب الشر والفساد وهـو بريء من كل ذلك ولا يخلق ولا يفعل إلاّ ما فيه مصلحة للعباد، وأفعال العباد منسوبة إليهم يفعلونها بقدرة خلقها الله فيهم، ولهم استطاعة قبل الفعل.

(٣) القول بالوعد والوعيد وفيـه أن الله تعالى صـادق في وعده ووعيـده لا مبدّل لكلماته فلا يغفر عن كبيرة إلاّ بعد التوبة.

(٤) القول بالمنزلة بين المنزلتين وفيه أن صاحب الكبيرة ليس بكافر ولا مؤمن

لكنه فاسق والفسق حال مستقلّ عن الكفر والإيمان، ويستحق الفاسق النار بفسقه.

(٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفيه تكليف المؤمنين بالجهاد وإقامة حكم الله على كل من خالف أمره أو نهيه سواء أكان كافرفا أم فاسقاً.

هذه الأصول قد وقفت المعتزلة عليها واعتقدتها وأصرّت عليها حتى أنّ الخياط قال في كتابنا (ص ١٢٦): «ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة» ونقل ذلك المسعودي عنهم أيضاً (مروج الذهب ٦: ٢٣)، وللمؤرّخ أن يبحث عن الأسباب الداعية إلى إثباتها إذ لا وجه لمجرّد الحكم عليها بأنها بدع أو ليست ببدع ريثما لاحظناها من جهة النقد الداخلي، فنقول: الظاهر أن النقطة المبدئية في نشأة هذا المذهب هي القول بالمنزلة بين المنزلتين إذ كانت حالة المجرمين من الأمة مسألة حيوية اجتماعية وشخصية لم يزل بحر المناظرات والمجادلات فيها زاخراً في ذلك الزمان لأسباب شتى؛ والخلاف مشهور وهو أن المرجئة قالوا بأن صاحب الكبيرة مؤمن، وقال الخوارج: إنه كافر، وقال الحسن البصري: إنه منافق، فأظهر واصل قوله بأنه فاسق وله منزلة بين الكفر والإيمان، إلّا أنه ألحقه بالكفار بحسب الحكم الأخروي. فيلوح من ذلك أن كلام واصل إنما وُضع لإصلاح ذات البين وللمشارطة والمصالحة بين خصمين، ولا يخفى على أحد أن رأيه في هذا الباب قريب جداً من رأى الخوارج كما هو قريب من رأي الحسن، فالبون الواسع ليس بين هؤلاء الثلاثة بل بين هؤلاء الثلاثة وبين المرجئة.

ويشهد بعظم شأن هذا الأصل عند نشوء الاعتزال أن كثيراً ممن حكى عن واصل خصوه بالذكر دون غيره من الأصول الخمسة، ويشهد بشأنه أيضاً نفس اسم المعتزلة، لأنه لا ريب في أن هذا الاسم مشتق من الاعتزال، وصرح المسعودي بأن كلمة «الاعتزال» في اصطلاح هذا المذهب هي عبارة عن القول بالمنزلة بين المنزلتين أي القول بأن صاحب الكبيرة قد اعتزل عن الكافرين والمؤمنين (راجع مروج الذهب٦: ٢٢ و٧: ٢٣٤). واتفق الجمهور من أهل

السنّة على أنهم سموا بذلك لأنهم اعتزلوا عن مجلس الحسن، وهذا لا وجه له إذ وردت تسميتهم بأهل الاعتزال وبمن قال بالاعتزال أيضاً، ولو كان معنى الكلمة ما زعموه لما جاز مثل هذه التسمية. ولتلك التسمية عدّة نظائر في عرف ذلك الزمان، من ذلك أن «المرجئة» يرادفها «أهل الإرجاء» وهم الذين قالوا بالإرجاء، و«الرافضة» يرادفها «أهل الرفض» و«من قال بالرفض» وستجد في كتابنا ما هو الرفض (راجع ص ١٠٥ ـ ١٠٦). وإذا كان ذلك كذلك فيلزم أيضاً أن تكون الدهرية سميت بهذا الإسم لقول مخصوص لهم في الدهر إذ يرادفها «أهل الدهر» و«من قال بالدهر»، وكذلك تجد «الثنوية» مرادفة لقولهم «من قال بقدم الاثنين».

وأما الأصول الباقية من أصولهم الخمسة فيمنعنا قلة معرفتنا بافتراق السلف أن نثبت الدواعي إليها إلّا ظناً، غير أنه ظهر لي بمظهر اليقين أن الأصل الأوّل موضوع للردّ على المجسمة، ونعلم أن التجسيم قد دخل الإسلام في ذلك الزمان من كل باب، فقال غلاة الشيعة والرافضة منهم بأسرها بأن الله تعالى قدّاً وصورة وأنه جسم ذو أعضاء، ووضع كثيرون من أهل الحديث والرواة والقصاص أحاديث وروايات فيها من تشبيه الله بخلقه ووصفه بصفات البشر مالا يليق بالعظمة الإلّهية، ومن المعروفين بذلك مقاتل ابن سليمان الذي عاش في زمن واصل وعمرو. فرد واصل على كلا الطرفين من المجسمة ولقد بالغ في إثبات نقيض ما وجد عليه خصومه وإنه في ذلك لمعذور. ولم يكن غلوّه في هذا الباب كغلوّ جهم بن صفوان الذي انقطع إلى الرد على مقاتل بن سليمان وأصحابه في خراسان فإنه انتهى به الأمر إلى تجاوز حدود الإسلام.

وأما الأصل الثاني فهو بلا شك موضوع أوّلاً للرد على المجبرة وبعض من قال بوقوع الظلم من الله تعالى من الرافضة، وكانت المجبرة قد قويت ونمت في ذلك الزمان وظهر على رأسهم جهم بن صفوان الذي أقدم على مالا يطاق من القول بالجبر وغالي فيه مغالاة لم يسبقه إليها أحد. وثبت بالتاريخ أن المعتزلة القديمة ناظرت الجهمية وتبرأت منه، يشهد بذلك ما ورد في كتاب ابن المرتضى من إرسال واصل بعض أصحابه لخراسان لمباحثة جهم ومنازلته، ويشهد به أيضاً شعر

أنشد لبشر بن المعتمر في كتابنا (ص ١٣٤) ويشهد به ما صرّح به الخياط في كتابنا (ص ١٢٦) من البغض لجهم والبراءة منه.

ولقد كان دار الإسلام في القرنين الأوّلين بعد الهجرة دار الحرب والنزاع، فتشاجرت فرق الأمة وتخاصمت الأمة الإسلامية وأمم الأديان السابقة على الإسلام في الشرق، فإن التاريخ يدل على أن أمر الإسلام لم ينفذ إلّا تدريجاً ولم يَخْطُ إلّا خطوة خطوة. ولم يزل في دار الإسلام عدد كبير من المسيحيين واليهود والثنوية لا سيما أصحاب ماني الذين كان مركزهم القديم في العراق، ولم يزل هناك كثيرون على مذهب الديصانية والمرقيونية وغيرهم من فرق الثنويّة، وكانت الدهرية وهم الفلاسفة ذات شأن وقوّة ونشاط، وظهرت السُّمَنية وأصلها من بلاد الهند، وهلم جرا. وكان لكل واحد من هذه المذاهب كلام مدقق وعقائد محرّرة مقرّرة مرتبة على أصول فلسفية وفروع منظمة؛ وكان الإسلام في بادىء أمره لم يبيّن علماؤه عقائده ولم يبحثوا عنها على طريق منطيّ فلسفيّ، فلم يكن للمسلمين ما يكفيهم مؤونة الخصوم ولم يستطيعوا أن ينازعوهم بأسلحتهم. وفضلاً عن ذلك فكان للأديان المذكورة استعداداً وتعوّد منذ قرون على الردّ على خصومهم ببراهين ودلائل ولم يكن في الإسلام من ذلك إلّا شيء قليل. ثم دخل من تابعي تلك المذاهب عدد لا يحصى في الإسلام، فلما أسلموا لم يتركوا في الحقيقة ما قد كانوا عليه من الشعور والوجدان والأفكار، فانسلّ في الإسلام ما هو غريب عن روحه بعيد عن أصله وإن كان ظاهره الإسلام. ويظهر عند البحث التاريخي أن الشيعة كانت محلّ امتزاج الثنوية بالإسلام خاصة، إذ في أفكارها الرئيسية من المناسبة لآراء الثنوية مالا يخفى، مثال ذلك قولها في أئمتها وتجسيمها الذي هو أقرب شيء إلى تجسيم الثنوية؛ ثم ثبت عن كثير من رجالها أنهم جمعوا بين الرفض والزندقة، والزندقة هي مذهب الثنوية، فذكر صاحب الفهرست (ص ٣٣٨) عدداً ممن أظهر الإسلام وأبطن الزندقة، منهم أبو شاكر الديصاني الذي يدلّ مجرّد لقبه على أصله وعدّه الخياط من الرافضة (ص ٤١ و١٤٢ من كتابنا)، ومنهم أبو عيسى الورّاق وهو أستاذ ابن الروندي ويُعدّ من الرافضة (ص ١٤٩ و١٥٠ و١٥٢ من كتابنا) ثم أخبر

الخياط عنه أنه كان يستكره قتل الحيّ من أي صنف كان (ص ١٥٥) وهو مذهب ماني بعينه، ومنهم نعمان وابن طالوت وهما من شيوخ ابن الروندي (ص ١٤٢ من كتابنا)؛ وكان هؤلاء من المتأخرين الذين ظهروا بعد محنة الزنادقة في أوّل دولة بني عباس، فما ظنك بالمتقدّمين! وكان منهم ابن المقفّع وإن لم يضح أمره، لكني أميل إلى أنه كان مع المذكورين على حدّ سواء، إذ كان أصله مجوسياً ثم انتقل إلى الإسلام وانتسب إلى الرافضة، وما ورد في بعض الكتب القديمة من كلامه يدل بالأقل على أنه كان يعبّر عن إسلامه بعبارات الثنوية وعن أفكار زنديقية بعبارات إسلامية.

وقد تقدّم أن بعض أهمّ أصول المعتزلة كانت موضوعة أوّلاً للرد على الرافضة والملحدين، والواقع أنهم لم يزالوا على أشدّ عداوة عليهم إلى آخر أمرهم. فإذا شئت البرهان على ذلك فانظر إلى مجالس أبي الهذيل مع هشام بن الحكم ومجادلات النظام مع رافضة عصره والمناظرات بين السكاك الرافضي وبين الإسكافي وجعفر ابن حرب في البصرة (ص ١١٠ ـ ١١١ و١٤٢ من كتابنا) وإلى ما عمله الجاحظ حين سلّ صارمه عليهم وانظر إلى نفس الكتاب الذي بين يديك! ولم تقتصر المعتزلة على الرافضة، بل دعاهم الحال وما وجدوا الرافضة عليه من الصلة بالثنوية إلى أن يحوّلوا الحرب إلى مخالفيهم ويحاصروا قلعتهم ويحملوا على مخازنهم، فتهجموا على الثنوية والديصانية والدهرية وغيرهم ممن استمدّ الرافضة منهم، ولم يسبقهم في الإسلام أحد إلى الرد بمثل هذا المقدار، وتاريخ المعتزلة مفعم بما جرى من هذا الجنس. فتجد في زمان واصل وعمرو بشار ابن برد وصالح بن عبد القدّوس وهما بلا شك من الثنوية، فقاما واصل وعمرو عليهما وناظراهما ونقضاهما وطرداهما، وكذلك فعل عمرو بجرير بن حازم الأزدي السُّمني في البصرة كما جاء في كتاب الأغاني (٣ : ٢٤)، ثم جاء أبو الهذيل العلاف وناظر الثنوية في البصرة ونقل عدداً كبيراً منهم إلى الإسلام، منه مجوسي اسمه ميلاس كما ورد في كتاب ابن المرتضى في ترجمة أبي الهذيل. ثم ظهر النظام وهو من أحذق من تكلم في الشرق ولم يزل على حرب مستمرة مع الثنوية والديصانية والدهرية

وقطعهم وأبطل كلامهم. هذا ما قد تجلى شيء منه عند البحث الدقيق عن الأخبار المتفرّقة في الكتب وعن حكايات أهل السنّة في كتبهم في الفرق مع سعيهم في تحريف مقاصد المعتزلة، ثم أخبر عن ذلك صراحة ابن المرتضى والجاحظ في الكتب الباقية منها، ثم ظهر الآن كتاب الانتصار وها هو بين يديك وستقرأ فيه ما يؤيد ذلك كل التأييد، وستجد خصوصاً تفصيل مناقشات النظام مع المذاهب المذكورة. وهذه المناقشات مما يبطل تماماً كذب الخصوم على المعتزلة بأنهم قصدوا إلى الزندقة وهدم الإسلام، والواقع أنهم كانوا على ضدّ ذلك قطعاً وهم أشدّ المسلمين دفاعاً عن الإسلام في ذلك الزمان وحميّة على مخالفيه، وأنا أميل إلى القول بأنه لم يكن في التاريخ أحد نجح نجاح النظام في إبطال كلام الثنوية وإسقاطهم عن مركزهم وشأنهم في الشرق الأدنى. ولم يصدر هذا الكد من هوىً حلّ بهم ولم يقع عبثاً بل قامت المعتزلة بأشدّ ما احتاج إليه الإسلام في ذلك العصر وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة به كلها من أسلوب متين وطريق فلسفي لإبراز ما كمن في الدين من القوى والفضائل، فلم يكن بد من الاستغراق في الأبحاث والدقائق ليظهر الإسلام في مظهر التحدّي ويفوز ما أراد فوزه. ولو لم يقم بهذا الواجب من الأمة من كانت له كفاءة له لما تقرّب الإسلام إلى الأذهان ولما نهض بين الأديان ولما صار له إلّا سلطة ظاهرة فانية. فحلّت المعتزلة من تاريخ الإسلام محلّ المدافعين عن حوزة المسيحية في أوّل أمرها من تاريخ المسيحية، وفي هذا الملحظ مفتاح غيب المعتزلة وبيان مصيرهم. فكما أنه لا ريب في أن أولئك المدافعين هم الذين أسسوا علم اللاهوت بمناظراتهم مع فلاسفة الوثنيين واختلاسهم أسلحتهم من أيديهم عند ذلك، كذلك أوجدت المعتزلة كلام الإسلام وأسسته. ومعنى الكلام هو المكالمة والمناظرة والمجادلة، وتشهد كل صفحة من كتابنا بأن تلك المناظرات بين المعتزلة والملحدين وأصحاب سائر الأديان هي مصدر كلامها ومأخذ آرائها ومناط دلائلها، ولا يفهم شيء من مغزى كلامها إلّا عند المراجعة على هذا الأصل. وهذا اجتهاد بقي ثمره إلى الآن، إذ استمد أهل السنّة منه في كل باب عند الخوض في مناسبات هذه المسائل، كما هو معروف عن الإمام الأشعري أنه كان من تلاميذ الجبّائي قبل ظهوره بمذهبه، ولو لم تكن المعتزلة

مهدت الطريق لما كان لأهل السنّة تقدّم في هذا الفن مثل تقدّمهم. ثم نـريد أن نشير إلى شيئ آخر وهو أن قوماً هذا شأنهم وموقفهم إزاء أعداء كثيرين ونحل مختلفة متدرّبة على المناظرة لا بدّ وأن يكون في أسلوبهم شيء من الضعف والتردّد والعدول عن سواء السبيل، إذ من نازل عدوّاً عظيماً في معركته فهو مربوط به مقيّد بشروط القتال وتقلب أحواله ويلزمه أن يلاحق عدوّه في حركاته وسكناته وقيامه وقعوده، وربما تؤثر فيه روح العدوّ وحيله. كـذلك في معـركة الأفكـار أيضـاً، وفي الجملة فللعـدوّ تأثـير في تكوين الأفكـار ليس بأقـل من تأثـير الحليف فيه حتى إن بعض الحنابلة قد شكا أن أصحابه انقطعوا إلى الردّ على الملحدين انقطاعاً أدّاهم أنفسهم إلى الإلحاد! ففي عمل المدافعين أجمعين أشياء كثيرة لا بقاء لها وينبغي أن تزول بزوال شروطها وأن يضرب عليها ويؤتى بأحسن منها وأصوب، ولا يزعم زاعم أن المعتزلة بريئة من ذلك. لكن نيتها ظاهرة وهي الذبّ عن الإسلام، والنية إنما هي ميزان الأعمال كما جاء في الحديث:

«إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل آمرىء ما نوى. فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى آمرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه».

*

**

بقي عليّ أن أقدّم شكري الخالص لكل من ساعدني وعضدني على نشر هذا الكتاب وإظهاره، فأشكر أوّلاً من صميم قلبي لجنة التأليف والترجمة والنشر التي كلفت نفسها مؤونة الصرف على طبع الكتاب والتي من ديدنها الاعتناء بنشر العلوم والمعارف بين الأمة المصرية المجيدة وهو السبب الذي من أجله تألفت، فلرجاحة تقديرها الأبحاث العلمية التاريخية ولغيرتهـا على رفـاهة الشعب المصـري وإعلاء شأن المستوى العلمي تقدّمت تقدّماً باهراً سارت بذكره الركبان. ولعلمي بغيرتها وحبها وسهرها على تغذية عقـول النشء بلبان العلم تقـدّمتُ بهذا الكتـاب إليها راجياً نشره على حسابها فأسعدني الحظ بأن لبّت طلبي؛ فـاعترافـاً بجميلها هـذا

نحوي أشكر كرمها الجزيل وأذكرها دائماً خصوصاً حضرة رئيسها الأستاذ العالم الجليل فضيلة الشيخ أحمد أمين القاضي بالمحاكم الشرعية المصرية الذي حثني وأيدني وقوّاني وأرشدني أثناء قيامي بهذا العمل الشاق بالاستمرار على إنجازه لما فيه من الأدب واللياقة والعلم وبعد النظر في منفعة هذا الكتاب؛ وهو الذي صحح عباراتي العربية في كل من المقدّمة والتعليقات والفهرس، وكان هذا لازماً إذ أني أجنبيّ عن هذه اللغة العظيمة الواسعة التعبير الكثيرة الاصطلاحات والمفردات التي يغرق في بحرها الطمطام رجل ضعيف مثلي غريب عن ديارها.

كذلك أجدني مدفوعاً إلى تقديم امتناناتي القلبية إلى صديقي الفاضل محمد نديم أفندي ملاحظ مطبعة دار الكتب المصرية الذي بذل جهداً عظيماً في طبع هذا الكتاب وإخراجه بين الملأ حتى صار نموذجاً للطباعين لعظيم إتقانه الفنيّ الظاهر بين طياته، فضلاً عن أنه هو السبب في إرشادي إلى لجنة التأليف والترجمة والنشر.

ولا يفوتني أن أسطّر شكري الوافر للمصححين الذين كانت عليهم مشقّة قراءة التجربة الأولى من كل ملزمة ملزمة، وهم حضرات الأساتذة الشيخ محمد منصور البُرْهامي والشيخ عليّ أحمد الشهداوي والشيخ محمد عبد الجواد الأصمَعيّ خصوصاً حضرة رئيسهم فضيلة الأستاذ الشيخ أحمد زكي العدوي. ثم أشكر جميع موظفّي دار الكتب المصرية الذين أيدوني وساعدوني فيما آقتضاه عمل اليومي، إذ من المعلوم أن العالم لو آنقطعت عنه آمتدادات ديار الكتب لما بقي طرفة عين ولانمحى له كل أثر علميّ.

لكل أولئك أقدّم شكري وأخلد ذكر خدماتهم الجليلة لي وتفضلهم عليّ بتسهيل مشقّة التصحيح والمراجعة وحرصهم على معاونتي ليس لي شخصياً فحسب، بل للعلم وللباحثين كلهم؛ حفظهم الله تعالى وبارك فيهم أجمعين.

الدكتور نيبرج

القاهرة ١٩ يونيه سنة ١٩٢٥ م

جدول التصحيحات

النسخة الوحيدة الباقية من كتاب الانتصار المحفوظة في دار الكتب المصرية ليست في غاية الصحة والضبط، فإن فيها ما يرد في المخطوطات كلها قديمها وحديثها من إسقاط النقط عن الحروب المنقوطة وغلطات في النحو والإعراب وكتابة شاذة ووضع الحركات على غير قياس ونحو ذلك؛ فصححت الكل على قدر وسعي إلاّ أني تركت بعض أشياء شاذة على ما وجدتها عليه في الأصل نظراً إلى قدم المخطوط، إذ يجوز أن تكون فيها إشارة إلى عُرْف كان معروفاً في ذلك الزمان ولغة في ذلك العصر متعارفة؛ وفضلاً عن ذلك فيظهر أن ناسخنا كان جاهلاً بما كتبه لم يتعرَّف بالمسائل الدقيقة التي نقلها، فحرَّف بعض مواضع وغفل في أكثر، فضيّع كلمات وعبارات ضرورية لإدراك المعنى حتى لقد حذف في بعض مواضع سطراً كاملاً أو أكثر على ما يظهر. وكلما وجدت الكلام ناقصاً باعتبار المعنى كملته من تلقاء نفسي بعد بحث دقيق عن مغزى الكلام ومقتضيات السياق، فوضعت هذه التكملات بين الحاصرتين [. . . . . .]، ثم وضعت أيضاً بين الحاصرتين [. . . . . .] كل ما كان موجوداً في الأصل ثم ذهب وآنطمس ثم كملته تخميناً أو مهتدياً عليه بالرسوم الباقية، غير أني أشرت عند تصحيح المواضع المطموسة برقم إلى أسفل الكتاب ولم أفعل ذلك فيما لا يوجد منه في الأصل شيء. فإذا رأيت رقماً فوق ما بين الحاصرتين علمت أنه كان موجوداً في الأصل ثم آنطمس، وإذا لم تر رقماً علمت أنه لا يوجد منه في الأصل شيء. ثم راجعت الكتاب مرة بعد أخرى بعد الفراغ من الطبع وعثرت على عدّة غلطات، ثم راجعه صديق لي أيضاً وكشف بما فيه من جودة العقل وقوّة الذكاء عن غلطات أخرى وعرض عليّ بعض

تصحيحات لطيفة جميلة، فأشكره من صميم قلبي على هذه الخدمة لي ولقرّاء الكتاب، وأودّ لو أذن لي أن أشكره بذكر آسمه لكنه آستكره ذلك غاية الاستكراه. وكل ما آستفدت تصحيحه منه أشرت إليه بحرف (ص).

كتاب الانتصار

بسم الله الرحمن الرحيم

. . . .

. . . .[1] وعلى آله الطيبين اللهم إنا نستعينك على جهاد الأعداء والرد على السفهاء ونسألك كلمة العدل في الغضب والرضا. قد قرأت ـ أسعدك الله بطاعته ووفقك لاتباع مرضاته ـ كتاب الماجن السفيه وفهمت ما ذكره فيه فرأيته كتاب إنسان حَنِقٍ على أهل الدين شديد الغيظ على المسلمين يحكى عنهم ما ليس من قولهم [ويرميهم][2] بما ليس من مذهبهم، جرأة منه على الكذب والبهتان وتهاوناً منه بركوب الإثم والعدوان ورأيته مع ذلك متعدياً لطوره متجاوزاً لقدره واضعاً لنفسه في غير موضعها. ذكر المعتزلة فشتمهم وبهتهم بما ليس فيهم وأوهم جُهّال الرافضة وحشو أهل الإمامة أنه من نظراء المعتزلة وأكفائها وأنه عالم بمذاهبها وأقاويلها. فأما أهل النظر وأصحاب الكلام فقد علموا جميعاً أنه ليس بنظير للمعتزلة ولا كفوء[2] لهم وأنه كان زماناً تابعاً من أتباعهم وحدثاً من أحداثهم يختلف إلى مجالسهم ويتعلم من أشياخهم إلى أن الحد في دينه وجحد خالقه ونفته المعتزلة عنها وباعدته من مجالسها، فحمله الغيظ الذي دخله والوحشة التي صار إليها على أن فضح نفسه بأن وضع عليها كتاباً كذب عليها فيه ونحلها ما ليس من قولها وعاب بعضها بمذاهب هو يقول ببعضها بل يقول بها ويذهب أليها. ولكن كيف يُتعجب من شتم صاحب الكتاب المعتزلة

---

(١) مخروم في الأصل.

(٢) في الأصل: كفواً.

والكذب عليها ورَمْيها بما ليس من قولها وقد ألّف عدّة كتب في تثبيت الإلحاد وإبطال التوحيد وجحد الرسالة وشتم النبيين عليهم السلام والأئمة الهادين، وهي كتب مشهورة معروفة. فمنها: كتاب يعرف بكتاب التاج أبطل فيه حدث الأجسام ونفاه وزعم أنه ليس في الأثر دلالة على مؤثر ولا في الفعل دلالة على فاعل وأن العالم بما فيه و. . . . .[1] وقمره وجميع نجومه قديم لم يزل لا صانع له ولا مدبّر ولا محدث له ولا خالق، وأن من ثبّت للعالم خالقاً قديماً ليس كمثله شيء فقد أحال وناقض. ومنها: كتاب يعرف بكتاب التعديل والتجوير زعم فيه أنه مَنْ أمرض عبيده وأسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم ولا ناظر لهم ولا رحيم بهم، كذلك مَنْ أفقرهم وابتلاهم، وأنه ليس بحكيم مَنْ أمر بطاعته مَنْ يعلم أنه لا يطيعه، وأنه من خلّد مَنْ كفر به وعصاه في النار طول الأبد سفيهٌ[2] غير حكيم ولا عالم بمقادير العقاب على الذنوب. ومنها: كتاب يعرف بكتاب الزمرذ ذكر فيه آيات الأنبياء عليهم السلام كآيات إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ فطعن فيها وزعم أنها مخاريق، وأن الذين جاءوا بها سحرة مُمَخْرِقون وأن القرآن من كلام غير حكيم وأن فيه تناقضاً وخطأً وكلاماً يستحيل؛ وجعل فيه باباً ترجمه «على المحمدية خاصة» يريد أمة محمد ﷺ. ومنها: كتاب يعرف بكتاب الإمامة يطعن فيه على المهاجرين والأنصار، ويزعم أن النبي ﷺ استخلف عليهم رجلاً بعينه واسمه ونسبه وأمرهم أن يقدّموه ولا يتقدّموا عليه وأن يطيعوه ولا يعصوه فأجمعوا جميعاً إلا نفراً يسيراً خمسة أو ستة على أن أزالوا ذلك الرجل عن الموضع الذي وضعه فيه رسول الله ﷺ وأقاموا غيره، استخفافاً منهم بأمر رسول الله عليه السلام وتعمداً منهم لمعصيته. فمن كان هذا قوله في رب العالمين وفي الأنبياء والمرسلين وفي سلف الأئمة الصالحين المرضيّين كيف يُتعجب من شتمه المعتزلة وكذبه عليها وقد كذب على الله تعالى وعلى أنبيائه المرسلين وعلى أصحابه الطاهرين. وأنا بعون الله ذاكر ما في

---

(١) مخروم ومطموس في الأصل.

(٢) في الأصل: سفيهاً.

كتابه وناقضُه عليه حرفاً حرفاً ومبيّن كذبه على العلماء وتحريفه لأقاويلهم وبالله أستعين.

ابتدأ كتابه فقال: أما بعد فإني وجدت كثيراً من المعتزلة يستطيلون على جملة الشيعة ويتسلقون على إبطال حقهم لوصف مقالات لغلاتهم ليست من التشيّع الذي بانوا به من جميع المبطلين في قبيل ولادبير * فنقول ـ والله الموفق للصواب ـ إن المعتزلة لم تعب جملة الرافضة يقول تفرّد به بعضها ـ هذا لا يفعله عاقل ولا يصير إليه إلا جاهل ـ وإنما عابت جملة الرافضة بقولها بالرفض الذي قد استوى فيه جميعها، ثم عابت كل فريق منها بما تفرّد به دون ما سواه، وكيف تفعل المعتزلة ما حكاه صاحب الكتاب عنها وفي دينها ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى. وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ * ثم قال صاحب الكتاب: ورأيت ما فعلوا قد أثّر في قلوب العوام ونفّرهم عنهم وحال بينهم وبين قبول حقهم، ولولا أن كثيراً من الشيعة ينفرون من الكلام ومن مخاطبة أهله لوجدوا في مقالات المعتزلة من فاحش الخطأ وعظيم الكفر ما يُرْبي قليله على عظيم كفر اليهود والنصارى. (ثم قال) وسأرسم في كتابي هذا جملاً من شنيع مذاهبها نجتزىء ببعضها في معارضتهم * يقال له: ما أثّر في قلوب العامة والخاصة ولا نفّرهم عن الرافضة إلّا قبح قولها وخطأ مذهبها وفساد مقالتها في ربها من تشبيهه بخلقه وتجويره في حُكمه ومخالفتهم سنن محمد ﷺ وطعنهم في القرآن وإكفارهم المهاجرين والأنصار. وأما قوله: «ولولا أن كثيراً من الشيعة ينفرون من الكلام ويعيبون النظر» فلعمري أن الرافضة تنفر[١] من الكلام وتعيب النظر، وما ذاك إلّا لعلم رؤسائها بضعف قولها ووها[٢] مذهبها وأنها إن نظرت فيه وبحثت عنه بدا عواره وكشف خطؤه فليس شأن رؤسائهم إلّا عيب الكلام وذم النظرّ وتنفير أتباعهم عنه لئلا يعرفوا خطأ ما هم عليه فينتقلون عنه. وأما قول صاحب الكتاب: «إن الرافضة لو نظرت في الكلام

---

(١) في الأصل: لنفر.
(٢) كذا في الأصل.

لوجدت في مقالات المعتزلة من فاحش الخطأ وعظيم الكفر ما يُرْبِي قليله على عظيم كفر اليهود والنصارى» يقال له: أما جملة قول المعتزلة الذي يشتمل على جماعتها فليس يمكنك عيبه ولا الطعن فيه ما كنت مظهراً لدين الإسلام، لأن الأمة بأسرها تصدّق المعتزلة في أصولها التي تعتقدها وتدين بها؛ وهو أن الله واحد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ ولا تحيط به الأقطار وأنه لا يحول ولا يزول ولا يتغير ولا ينتقل وأنه ﴿الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ﴾ وأنه ﴿فِي السَّمَاءِ إِلَـهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ﴾ وإنه أقرب إلينا من حبلِ الوريدِ ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاَثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلاَ خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلاَ أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلاَ أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا﴾ وإنه القديم وما سواه محدث، وإنه العدل في قضائه الرحيم بخلقه الناظر لعباده، وإنه لا يحب الفساد ﴿وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ ولا يريد ظلماً للعالمين، وإن خير الخلق أَطْوَعُهُمْ له وأنه الصادق في أخباره الموفي بوعده ووعيده وإن الجنة دار المتقين والنار دار الفاسقين. وهذه الأقاويل، الأُمةُ مجمعةٌ عليها ومصدّقة قول المعتزلة فيها. وأما جملة قول الرافضة فهو أن الله عزّ وجلّ ذو قدّ وصورة وحدّ يتحرّك ويسكن ويدنو ويبعد ويخفّ ويثقل، وإن علمه محدث وإنه كان غير عالم فعلم وإن جميعهم يقول بالبداء وهو أن الله يخبر أنه يفعل الأمر ثم يبدو له فلا يفعله. هذا توحيد الرافضة بأسرها إلّا نفراً منهم يسيراً صحبوا المعتزلة واعتقدوا التوحيد فنفتهم الرافضة عنهم وتبرّت منهم. فأما جملتهم ومشايخهم مثل هشام بن سالم وشيطان الطاق وعليّ بن مِيثم [وهشام] بن الحكم وعليّ بن منصور والسكاك فقولهم ما حكيت عنهم ثم قولهم في القدر: إن الكافر كفر لعلة وبسبب مِن قِبَل الله ألجأه إلى الكفر بل ألجأه إلى كفره واضطرّاه إليه وأدخلاه فيه، وإن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية. ثم هم بأجمعهم يقولون بالرجعة إلى دار الدنيا قبل القيامة. ثم قولهم: إن القرآن بُدّل وغُيّر وزيد فيه ونُقص منه وحُرّف عن مواضعه. ثم مخالفتهم جميع الأمة في الصلاة في[1] كثير من الفرائض والسنن. ثم

---

(١) لعل الصواب «وفي».

قولهم: إن النبي ﷺ استخلف على أمته رجلاً بعينه واسمه ونسبه، وإن الأمة بأسرها إلاّ نفراً يسيراً اجتمعوا على خلاف رسول الله ومعصيته وتأخير مَنْ قدّم واستخلاف غيره. هذا قول الرافضة بأسرها وجميع الأمة له منكر ومكذب فلو قلت: إن قليله يُرْبِي على عظيم كفر الدهرية والثنوية. وإذا صرنا إلى ما حكاه عن رجل من المعتزلة عرّفناه كذبه على من كذب عليه. وأما من صدق عليه منهم فنعرفه إن خطأه إنما هو في فرع لا تُنقض به جملته التي اعتقدها من التوحيد والعدل. أوَليس من الدليل على صحة قول المعتزلة وحسن اختيارها وتقدّمها في العلم إن صاحب الكتاب لما أجهد نفسه في عيبها وذكر خطأ مَن أخطأ منها فإنما ذكر الكلام في فناء الأشياء وبقائها والقول في المعاني والكلام في المعلوم والمجهول والكلام في التولد والكلام في إحالة القدرة على الظلم والكلام في المجانسة والمداخلة والكلام في الإنسان والمعارف. وهذه أبواب من غامض الكلام ولطيفه مما لم يخطر على بال الرافضة ولا يبلغ إليه. ومما يدل على ذلك أنك لا تجد على أحد من المعتزلة في هذه الأبواب التي ذكرتها حرفاً واحداً إلاّ لمن خالفه فيه من المعتزلة، فأما لغير المعتزلة فلا تجد حرفاً واحداً في هذه الأبواب إلاّ لإنسان سرق كلاماً من كلام المعتزلة فأضافه إلى نفسه.

ثم إن الماجن السفيه ذكر أبا الهذيل رحمه الله، فحكي عنه قولاً قد كان أبو الهذيل يناظر فيه على البحث والنظر. وذلك لأنه باب من الكلام شديد وهو أصل من أصول التوحيد عظيم وهو الكلام فيما كان ويكون وما يتناهى ومالا يتناهي والكلام في البعض والكل. وإنما يُعْنَى بهذا الباب من العلم من له عناية بالتوحيد وبالرد على الملحدين. على أن أبا الهذيل لو كان يقول بالقول الذي حكاه عنه الماجن لم يكن مما تقوله الرافضة في قليل ولا كثير، لأن الرافضة تقول وهي معتقدة: إن ربها جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ويزول وينتقل، وإنه كان غير عالم ثم علم، وإنه يريد الشيء ثم يبدو له فيريد غيره. وهذه صفة غير الله؛ تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. وأبو الهذيل ينفي عن الله تعالى شبه خلقه من كل وجه ويثبته واحداً ليس بجسم ولا بذي هيئة ولا صورة ولا حدّ، وإنه ﴿لَيْسَ

كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. وإنما القول الذي حكاه عنه هذا السفيه غلط في المحدثات وصفاتها هل هي متناهية أم غير متناهية، وهل لها آخر في القدرة أم لا آخر لها؟ ثم إني بعد هذا ذاكر ما حكاه عن أبي الهذيل ومبيّن كذبه عليه وبهته إياه، ومحتج للمذهب الذي نحله الماجن أبا الهذيل ليعلم من قرأ هذا الكتاب إن شُبَه المعتزلة ليست من شبه الرافضة في شيء. على أن أبا الهذيل رحمه الله قد تاب من الكلام في هذا الباب والنظر فيه قبل موته، أخبر بذلك جماعة غير متّهمين منهم جعفر بن حرب رحمه الله.

زعم الماجن السفيه أن أبا الهذيل كان يقول: إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ينتهي إليها، لا تتجاوزها قدرته ولا يتعدّاها علمه * وهذا كذب على أبي الهذيل لا خفاء به على أحد من أهل النظر، وسأعرّفك ذلك إن شاء الله. أنت تعلم أن أبا الهذيل كان يقول: إن الله عزّ وجلّ يعلم نفسه وإن نفسه ليست بذي غاية ولا نهاية. هذا هو التوحيد الصحيح عند أبي الهذيل، فكيف يزعم أبو الهذيل أن لما يعلمه الله غاية ونهاية وهو يعلم نفسه وليست بذي غاية ولا نهاية؟ أما ما يقدر عليه، فإن أبا الهذيل كان يقسمه على أمرين فيقول: إن أراد السائل أن لما يقدر الله عليه غاية ونهاية في العلم والقدرة عليه والإحصاء له فَنَعْم ليس يخفى على الله منه شيء ولا يعجزه شيء منه. وإن أراد السائل إن له غاية ونهاية إلى زوال وفناء وتقضٍ[1] فلا * وقال الماجن: فقيل له: فيقدر الله عند فعل تلك الغاية أن يُفنى شيئاً من خلقه أو أن يبقّيه أو أن يحييه أو أن يميته أو أن يحرّكه أو أن يسكّنه؟ قال: هذا كله محال. (قال) قيل له: أفليس هو المبقّي لما يبقى منه والمُسكّن لكل ساكن منه والمحيي لكل ذي روح؟ قال: بلى[2]! (قال) فقيل له: فيجوز أن يبقى شيئاً لا يوصف بالقدرة على تبقيته ولا يجوز منه إفناؤه وأن يحيي شيئاً ويسكّنه وليس بقادر على إماتته ولا تحريكه؟ قال: نعم! ولو يقول بخلاف هذا ترك قوله. (ثم

(١) في الأصل: وتقضي.

(٢) في الأصل: بلا.

قال) هذا وهو يزعم أنه لا يقدر على العدل مَن لا يقدر على الجور، ويلزم أصحاب النجّار أن يزعموا أن الكافر لم يفعل الكفر إذا كان غير قادر على خلافه * اعلم - علّمك الله الخير وجعلك من أهله - إن القول الذي كان أبو الهذيل يناظر فيه هو أن للأشياء المحدثات كلّاً وجميعاً وغاية ينتهي إليه في العلم بها والقدرة عليها. وذلك لمخالفة القديم للمحدث. فلما كان القديم عنده ليس بذي غاية ولا نهاية ولا يجري عليه بعض ولا كلّ وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن له كلّاً وجميعاً. قال: ووجدت المحدثات ذات أبعاض، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كلّ وجميع، ولو جاز أن تكون أبعاض لا كلَّ لها جاز أن يكون كل وجميع ليس بذي أبعاض. فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله. ومن أدلّته على ذلك أيضاً قول الله عزّ وجلّ ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ و ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ و ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ وبقوله ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً﴾. قال: فقد ثبت بقول الله عزّ وجلّ أن للأشياء كلّاً وثبّت نفسه عالماً به محيطاً له، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلّا لمتناه[1] ذي غاية. (قال): فإذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التي ثبّتنا لها كلّاً مُحصىً محاطاً به جمعت فيهم اللذات كلها: لذة الجماع ولذة الأكل والشرب وغيرها من اللذات، وصاروا في الجنة باقين بقاءً دائماً وساكنين سكوناً باقياً ثابتاً لا يفنى ولا يزول ولا ينفد ولا يبيد.

وأما قول صاحب الكتاب: «فسئل فقيل له: فيجوز أن يبقّي الله شيئاً لا يوصف بالقدرة على تبقيته، ولا يجوز منه إفناؤه وأن يُحيي شيئاً ويسكّنه وليس بقادر على إماتته وتحريكه؟ قال: نعم! ولو يقول بخلافه ترك قوله» فإن أبا الهذيل كان يزعم أن الله إذا فعل بقاءهم وسكونهم استحال أن يقال: هو قادر على أن يفعل بهم ما قد فعله، وأن يوجد فيهم ما قد أوجده. ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لهم والسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق السكون وعلى أضدادهما، فلما خلق الحياة لهم والبقاء والسكون استحال القول بأن الله يقدر على أن يفعل الحياة التي قد فعلها والسكون الذي قد فعله، أو البقاء الذي قد أوجده أو أضدادها من

(١) في الأصل: لمتناهي.

الإفناء والحركة والموت، لأن الفعل إذا خرج من القدرة خرج ضده منها بخروجه. وأما إلزامه المجبرة أن الكافر لم يفعل الكفر إذا كان غير قادر على خلافه، فإن أبا الهذيل قد أصاب في إلزامه المجبرة هذا الكلام وهو له غير لازم، لأن المجبرة تزعم أن الكافر قادر على الكفر الذي هو فيه غير قادر على الإيمان الذي تركه. فقال لهم أبو الهذيل: فإذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من الكفر الذي هو فيه فقد صح أنه ليس بمختار ولا فاعلٍ له بل هو مضطر إليه مجبر عليه، لأن القادر على الفعل هو القادر على تركه. فإذا صحت القدرة على أمر من الأمور صحت على تركه، وإذا انتفت عن تركه انتفت عنه، والمجبرة أحالت في تثبيتها القدرة على أحد الضدين ونفيها إياها عن الآخر. وأبو الهذيل لما نفى القدرة عن أحد الضدين نفاها عن الضد الآخر. وهذا هو سبيل القدرة: إذا صحت على فعل صحت على ضده، وإذا انتفت عن فعل انتفت عن ضده.

قال الماجن السفيه: فقيل له: أفليس نعيم أهل الجنة في قولك يتناهى إلى غاية لا يحدث بعدها شيء غيرها؟ فلم يقدر على دفع [ذلك][1]. قيل له: فهل يجوز أن يأكل أهل الجنة بعد ورود تلك الغاية أو يتكلموا أو يتزاوروا على حدّ ما كانوا يفعلون جميع ذلك قبل ورود تلك الغاية؟ (قال) فلم يجد بُدّاً عند تحقيق الكلام من إحالة ذلك وتخطئة من جوّزه * وهذا كذب على أبي الهذيل وهو عنده كفر بالله، لأن الله جلّ ذكره يقول ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا﴾ وقال ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً﴾ وأبو الهذيل كان يزعم أن أكل أهل الجنة وشربهم وجماعهم وتزاورهم وجميع لذاتهم باقية مجتمعة فيهم لا تفنى ولا تنقضي ولا تزول ولا تبيد. وإنما هذا الذي حكاه صاحب الكتاب قول جهم، لأن جهماً كان يزعم أن الله يُفني الجنة والنار وما فيهما ويَبقى وحده كما كان وحده ويستدل على قوله هذا بقول الله تعالى ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ﴾ قال: فالأوّل هو الذي كان ولا شيء معه وكذا (زعم) الآخِر هو الذي يبقى وحده لا شيء معه. فأما أبو الهذيل فإنه كان يزعم أن الجنة والنار وما فيهما

---

(١) هذه الكلمة مطموسة في أوّل السطر والآثار الباقية منها تدل على «ذلك».

باقيتان لا تفنيان ولا تبيدان أبداً * قال الماجن: فقيل له: ولم قلت ذلك وما برهانك عليه؟ (قال) فأجاب بأنه لو جاز أن يستأنف شيئاً بعد شيء لا إلى آخر لم يمتنع مضيّ شيء قبل شيء لا إلى أوّل، ولو جاز هذا لم يكن لنا فيما زعم سبيل إلى تثبيت حدوث الجسم وللزمنا نفي محدثه بنفينا حدثه إذا كان لا يُعرف حسًّا وإنما يُعرف بأفعاله * فنقول ـ والله المعين على كل صواب ـ: إن الكلام فيما كان وفيما يكون وفي الكل وفي البعض وما يتناهى ومالا يتناهى من غامض الكلام ولطيفه وإنما كان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشدّته ولعنايته به. وهذه هي سبيل العلماء: إنما يعنون من العلم بأشدّه وأصعبه. ومن بعد فهل يعرف في الأرض فصل بين هذين الكلامين إلّا للمعتزلة[1] كإبراهيم والأسْواري ومعمّر وبِشْر بن المعتمِر وجعفر والإسْكافي رحمهم الله، لأنهم المعنيّون بالتوحيد والذبّ عنه من بين العالمين. ولقد ألّف[2] هذا الماجن كتاباً في التوحيد يتجمل به عند أهل الإسلام لما خاف على نفسه ووُضع الرصد في طلبه، فما فصل بين هذين الكلامين إلّا ببعض فصول المعتزلة. ولقد فصل الإسْكافي بينهما بكلام يسير واضح بيّن وهو أن قال: إنما تُبتدأ الأشياء وتستأنف من أوائلها لا من أواخرها فلو لم يكن أول تبتدأ منه لا شيء قبله أوّل استحال وقوع شيء منها. وفي صحة وجودها ما يدل على أن لها أوّلًا ابتُدئت منه. وإذا كان المبتدىء لها من لا يجوز عليه التغيير جاز أن يديمها أبداً ولا يقطعها. وفصل أيضاً بفصل آخر فقال: في إيجاب أن حركة قبل حركة لا إلى أوّل إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله وهذا محال. وليس في إيجاب أن فِعْلَ[4] بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدّم فعله ولم يكن قبله. وقد فصل إبراهيم بينهما بفصل واضح بيّن وهو موجود في كتابه في التوحيد

---

(١) في الأصل: المعتزلة.

(٢) في الأصل: اللف.

(٣) في الأصل: يسدا.

(٤) كذا في الأصل.

لولا كراهة التطويل لذكرته. أفلا ترى الكلام كلّه للمعتزلة دون من سواها؟

ثم إن الماجن السفيه بعد هذا شتم أبا الهذيل وسبّه بما هو أولى به وقد برّ الله أبا الهذيل منه. ثم قال: والعاقل إذا رجع إلى نفسه علم أن من جاز منه الفعل في حال لم يستحل منه في غيرها بغير تغيير دخل عليه، كما أن الحجر الصُّلب إذا كسر شيئاً لما فيه من الصلابة والثقل لم يستحل به كسر مثله لغير تغيير حدث فيه ولغير نقصان لحق ذاتَه. (قال) فإذا نفى أبو الهذيل التغيير والزيادة والنقصان والعجز والعوارض والموانع عن الله جلّ ذكره ثم أحال[1]. . . الذي أضافه إليه من أفعاله كي لا يلزمه بزعمه تصحيح مذهب الدهرية، فكأنه قال: اعلموا أن ما ذهب إليه الدهريون صحيح مستقيم كما أن ما قد صح في عقولكم من كون شيء بعد شيء لا إلى آخر فصحيح مستقيم * اعلم ـ علّمك الله الخير ـ إن الكلام الذي ذكره صاحب الكتاب والتشبيه بالحجر كلام[2] لأبي موسى كان سأل عنه في منزل ثمامة. فويل صاحب الكتاب! كيف يعيب المعتزلة وهو يلجأ في كتبه كلها إلى كلامها ومسائلها وجواباتها عجزاً منه عن أن يأتي بكلام غير كلامها أو سؤال غير سؤالها؟ ثم اعلم بعد ذلك أن أبا الهذيل كان يزعم أن القول في الفاعل اليوم كالقول في الحجر الذي ذكر: ليس يفعل فاعل فعلاً إلاّ وفعل مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة والتخلية إلى العجز والمنع، فحينئذ يتعذر عليه ما كان ممكناً له للعجز الحادث، لأن الأشياء المقدور عليها اليوم لم تخرج[3] كلها إلى الوجود فأما إذا خرجت المحدثات كلها إلى الوجود ولم يبق منها شيء معدوم متعلق بقدرة فاعله استحال القول بأن الفاعل للفعل يقدر على مثله أذا كان لا مثل له في القدرة، وقد خرجت الأفعال كلها إلى الوجود. وكذلك القول في الحجر: إذا كسر به شيء اليوم

(١) كلمة واحدة مخرومة في أوّل السطر.

(٢) في الأصل: كلاماً.

(٣) في الأصل: يخرج.

فهو يصلح لكسر مثله لمثل ما جاز من الفاعل اليوم إذا فعل مثله. وسبيل الحجر إذا كسر به شيء عند خروج المحدثات كلها إلى الوجود حتى لم يبق منها شيء مقدور عليه يحدث سبيلُ الفاعل في تلك الحال: يستحيل أن يكسر به شيء بمثل ما استحال أن يفعل الفاعل في تلك الحال شيئاً سواه، لا فَصْل عنده بينهما. وقد كان أبو الهذيل يشك في تثبيت نهاية الأشياء المقدور عليها فيقول: حدّثوني عن كل الأجسام: أليس غيرَ كل الأعراض؟ أو بعض الأجسام أعراض وبعض الأعراض أجسام؟ (قال) فإن قلتم: «إن بعض الأعراض أجسام وبعض الأجسام أعراض» خرجتم من عقول المجانين فضلاً عن الأصحّاء. وإن قلتم: «إن كل الأعراض غير كل الأجسام» أقررتم بالكل للأجسام والأعراض. وكان يقول: حدّثوني عن كل ما كان ووُجد: هل منه واحد يوصف بأنه لا يكون؟ (قال) فإذا قلتم: لا! ـ ولا بدّ لكم من ذلك ـ قيل لكم: فكل ما يكون سيوصف يوماً ما بأن قد كان؟ فإذا قلتم: نعم! فقد أقررتم بالكل لما كان وما يكون. ولقد سأل أبو الهذيل رجلاً مرّة فقال له: حدّثني عما يكون من الحركات: هل تدري لعل ما يكون منها حجارة وحديد ولحم[1] ولعل منها ما هو مُقام[2] في المكان؟ قال: بل أدري أنه ليس منها شيء كذلك. قال له: نفيت ذلك عن كلها أو بعضها؟ فعرف الرجل ما يلزمه. ـ وإنما ذكرت هذا الكلام لأُعرف من قرأ كتابي هذا إن أبا الهذيل لم يكن يُعْنَى بهذا الباب من الكلام إلاّ وهو من شديد الكلام، وإن الشبهة فيه ليست كالشبهة في خطأ الرافضة. تلك الشبهة تجوز على أهل الجهل من أمثالهم. ومن بعد فإن أبا الهذيل رحمه الله قد تاب من الكلام في هذا الباب عند ظن الناس به أنه يعتقده وأخبر أنه كان يناظر فيه على البَوْر والنظر ـ أخبر بذلك عنه جماعة ثقات لا يُتّهمون في أخبارهم فليس يحلّ لأحد قرفُه به.

ثم إن الماجن قال بعد سفهٍ كثير وشتم أتى به هو أولى به: إن جاز أن يكون

---

(١) في الأصل: وحديداً ولحماً.
(٢) في الأصل: مقاماً.

القديم لم يزل فاعلاً وفعله محدث جاز أن يكـون الجسم لم يزل متحـركاً وحـركته محدثة. (ثم قال) وقد دان بهذا المذهب إبـراهيم النظّام ومعمّـر وعليّ الأسـواري والجاحظ وهؤلاء المعتزلة * فسبحان الله العظيم ما أشدّ بهت هذا المـاجن السفيه وأكذبه! أما استحيا أن يقرأ هذا الكتاب رجل من أهل الكلام فيعرف كذبه وبهته وقَرْفه المعتزلة بما ليس فيهم! وهل على الأرض أحد ردّ على أهل الدهر الزاعمين بأن الجسم لم يزل متحرّكاً وحركاته محدثة سوى المعتـزلة كـإبراهيم وأبي الهـذيل ومعمّر والأسواري وأشباههم؟ وهل يعرف أحد صحّح التوحيد وثبّت القديم جل ذكره واحداً في الحقيقة واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألف[1] فيه الكتب وردّ فيه على أصناف الملحدين من الدهرية والثنوية سواهم؟ ومعرفة أهل النظر والكلام ببراءة المعتزلة مما قرفها هذا الماجن به من القول بهذا تُغني عن الإكثار فيه.

ثم إن الماجن الجاهل قال: فأما النّظام فإنـه زعم أن الله تعالى إذا علم أن فعل شيءٍ أصلح من تركه استحال منه تركه والتخلف عنه، وهو يزعم أن تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت. فإذا قيل له: أيقدر الله الذي خلق أهل الجنة أن يميتهم وقد علم أن تنعيمهم وإحياءهم أصلح لهم من الفناء والموت، حتى يبقى وحده كما كان وحده؟ قال: هذا محال * فنقول ـ والله المـوفق[2] للصواب ـ إن هذا الذي حكاه عن إبراهيم أكثر الأمة توافقه عليه إلاّ من ثبّت لله القدرة على الظلم من المعتزلة. فأما المجبرة بأسرهـا والرافضـة كلها والمـرجئة ومن تكلم من النوابت فإنهم بأجمعهم يحيلون القدرة عـلى الظلم ويـزعمون أن الله إذا أخبـر أنه يفعل أمراً من الأمور فقول القائل: «إن الله يقدر بعد الخبر ألاّ يفعل ما أخبر أنه يفعله» محال لا وجه له. وإذا كان هذا هكذا ثم وجدنا الله تعالى قد أخبرنا أنه يخلّد أهل الجنّة في الجنّة وأهل النار في النار فقد صح أن قول القائل اليوم بعد ما أخبر الله بما أخبر به: «إنه يقدر أن يميت أهل الجنة وأهل النار أو يُفنيهم» عند مَنْ سمينا

(١) في الأصل: واللف.

(٢) في الأصل: الموقف.

محال لا وجه له. وهذا هو قول إبراهيم الذي حكاه عنه الماجن، فأن لزم إبراهيم بهذا القول عيب أو خروج من التوحيد فهو لازم لجميع من شاركه وقال به معه.
وأما قول الماجن: إن إبراهيم يزعم أن تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت فهذا أيضاً قول الأمة أجمعين، وقد نطق به القرآن. قال الله تعالى لنبيه ﷺ ﴿وَللآخِرَةُ خَيرٌ لَكَ مِنَ الأُولَى﴾ وقال ﴿وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا﴾. وأما حكايته عن إبراهيم: «إن الله إذا علم إن فعل شيء أصلح لخلقه استحال منه تركه» فإن هذا شيء ألزمه أصحابنا لإبراهيم قياساً على قوله في إحالة القدرة على الظلم ولم يكن بقوله.

ثم قال الماجن: وأما معمّر فإنه يزعم أن فناء الشيئ يقوم بغيره، فإذا قيل له: هل يقدر الله أن يفني العالم بأسره؟ قال: نعم! بأن يخلق شيئاً غيره يُحلّ فيه فناؤه. فإذا قيل له: أفيقدر الله أن يفني ذلك الشيء الذي يحل فيه فناء العالم؟ قال: نعم! بأن يخلق شيئاً غيره يحل فيه فناؤه. فإذا قيل له: فيقدر الله أن يفني خلقه حتى يبقى وحده كما كان وحده؟ قال: هذا محال * اعلم ـ علّمك الله الخير ـ إن الكلام في فناء الشيء: هل هو غيره أو ليس بغيره، أو هل يحلّ فيه أو يحلّ في غيره؟ من غامض الكلام ولطيفه. وقد اختلف الناس فيه اختلافاً شديداً، فزعم قوم أنه ليس للشيء فناء غيره، وإن الله إذا أراد أن يفني شيئاً أبطله لا بأن يحدث شيئاً سواه. وزعم قوم أن الله جلّ ذكره إذا أراد أن يفني شيئاً أحدث له فناء وإن ذلك الفناء قائم بالله تعالى. وزعم قوم أنه إذا أراد الله أن يفني شيئاً أحدث له معنى يحل فيه فيفنَى في الحال الثانية من حلول ذلك المعنى فيه. وإذا فنى سُمّي ذلك المعنى فناء. وزعم قوم أن فناء الشيء يقوم في غيره. وزعم قوم أن الله يحدث للجسم في كل وقت بقاء يكون ذلك الجسم به باقياً، فإذا أراد الله أن يفني ذلك الجسم لم يحدث له بقاء ففني الجسم. أليس من نعمة الله على المعتزلة وإحسانه إليها أن عدوّها لما اجتهد في كيدها وبلغ أقصى ما عنده من عداوتها لم يقدر على أن يعيبها إلّا بأن يكذب عليها ويبهتها بما ليس فيها ولا من قولها ولا من مذاهبها أو يعيب بعضها بقوله في فناء الشيء أين يحل وبما أشبهه من الفروع التي لا ينقض الخطأ فيها توحيداً ولا عدلاً، ليس كخطأ الرافضة الذي فيه إبطال التوحيد وجحد

الرسالة ورد الإجماع والتكذيب بالقرآن؟ فالحمد لله الذي منّ علينا بالتمسك بدينه واتباع رسله. ومن بعد فإن صح ما حكاه صاحب الكتاب عن معمّر: من أنه محال أن يفني الله جميع خلقه حتى يبقى وحده، فقد شاركه في هذا القول كثير من الأمة: وهم الذين يزعمون أن الله عزّ وجلّ إذا أخبر أنه يفعل شيئاً فقول القائل بعد ذلك الخبر: «إن الله يقدر ألّا يفعله» محال. وقد أخبرنا الله أنه يبقي الجنة والنار وما فيهما، فقول القائل: «إن الله يقدر بعد ما أخبر بدوامهما وبقائهما وخلود أهلهما فيهما أن يفنيهما ويميت أهلهما» عندهم محال لا وجه له. فإن لزم معمّراً عيب بالقول الذي حكاه عنه صاحب الكتاب فهو لازم لجميع من شاركه في قوله.

ثم قال الماجن: وأما الأَسْواري فإنه زعم أن الله علم أنه يكوّن شيئفا أو أخبر أنه يكوّنه لم يجز في قدرته أن لا يفعله. فإذا قيل له: أفليس الله قد أخبر بدوام أفعاله في الآخرة؟ قال: بلى! فإذا قيل له: أفيقدر الله ألّا يديمها وأن يقطعها حتى يبقى وحده كما كان وحده؟ قال: هذا محال * وهذا خطأ عن عليّ الأسواري وكذب عليه، وقوله المعروف الذي حاول هذا الجاهل حكايته فأخطأ فيها هو أنك إذا قرنت القول بأن الله قد أخبر أن الله يكوّن شيئاً مع القول بأنه يقدر ألّا يكوّنه أحال القول بذلك. فأما إذا أفردت أحد القولين من الآخر لم يُحِلْ واحداً منهما. فأما أن تزعم أنه لا يجوز في قدرة الله أن يفعل ما حكي عنه صاحب الكتاب فخطأ عليه. ومن بعد فالقول بإحالة القدرة على الظلم والكذب قد شارك إبراهيم فيه وأصحابه عالم من الناس من جميع فرق الأمة وأصنافها، وكلهم يزعم أن وَصْف الله جلّ وعلا أنه يقدر أن يفني الجنة والنار وأهلها أو يميتهم بعدما أخبر عن بقائهم وحياتهم محال لا وجه له. فإن لزم إبراهيم وأصحابه عيب أو شنعة فهو لازم جميع من سمينا. وصاحب الكتاب كان يظهر القول بأن الله يقدر على الظلم والكذب. فإذا قيل له: فما أنكرت أن يفعل ما وصفته بالقدرة عليه من ذلك؟ قال: هذا كلام محال لا وجه له. فقد شارك إبراهيم وعليّاً[1] الأسواري فيما عابهما به وحكاه عنهما

---

(١) في الأصل: على.

من إحالة وصف الله بالقدرة على إفناء أهل الجنة وإماتتهم لأنه يحيل القول بأن الله يفنيهم أو يميتهم. ومن العجب أنه يعيب قوماً بقول قد شاركهم فيه أو قال بمثله. وهذا يدلك على حيرته وسوء سريرته.

ثم قال: وأما الجاحظ فإنه يقول: إنه محال أن يعدم الله الأجسام بعد وجودها وإن كان هو الذي أوجدها بعد عدمها، وذهب في إحالة بقاء القديم وحده إلى مذهب من سمينا من أصحابه. (ثم قال) ومتى استحال أن يعدم الجسم بعد وجوده استحال أيضاً وجوده بعد عدمه. ثم أقبل على الجاحظ يسبّه ويشتمه بما هو أولى به * وهذا كذب على الجاحظ عظيم، وذلك أن قول الرجل أنما يُعرف بحكاية أصحابه عنه أو بكتبه، فهل وجد هذا القول في كتاب من كتبه؟ فإن كتب عمرو الجاحظ معروفة مشهورة في أيدي الناس. أو هل حكاه عنه أحد من أصحابه؟ فإذا كان الرجل ميتاً فكتبه وأصحابه تخبر بخلاف ما قرفه به هذا الماجن الكذاب، فقد تبينّ كذبه وبهته وجهله. ومن بعد فمن قرأ كتاب عمرو الجاحظ في الرد على المشبهة وكتابه في الأخبار وإثبات النبوّة وكتابه في نظم القرآن علم أن له في الإسلام غناء عظيماً[1] لم يكن الله عزّ وجلّ ليضيعه له.

ثم قال الماجن: وقد خبّرني بعضهم أنه سمع ثُمامة يزعم أن الله فعل العالم بطباعه. (ثم قال) وهذا كفر لأن قائله قد جعل ربه مطبوعاً والمطبوع محدث لا ينفكّ من أفعاله التي طبع عليها. (ثم قال) ولثمامة من شنيع الأقاويل ما سنذكرها * اعلم ـ علّمك الله الخير ـ إن صاحب الكتاب قد أحلّ نفسه عند أهل الكلام مُحَلّ المجانين. ويله! من حكى هذا القول عن ثمامة! أوَ ليس كتب ثمامة معروفة وقوله مشهور؟ وهل المطبوع عند ثمامة إلا الأجسام المعتملة المحدثة؟ فأما القديم الذي ليس بجسم فسبحانه وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. وشيء آخر وهو أن المطبوع على أفعاله عند أصحاب فعل الطباع هو الذي لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال، كالنار التي لا يكون منها[2] إلاّ التسخين والثلج الذي لا يكون

(١) في الأصل: عظيم.
(٢) في الأصل: فيها.

منه[1] إلّا التبريد. وأما من تكون الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها. ثم إني أعلمك أن المعتزلة قد غاظت هذا الماجن بنصبها للملحدين وأفسادها لمذاهبهم ووضعها الكتب عليهم، فأراد أن يكذب عليها وينحلها ما ليس من قولها ويشنّع عليها بما لم يقله أحد منهم ليوهم الجهال ومن لا علم له بالكلام أن أقاويلهم شنعة ومذاهبهم فاسدة. فأما أهل العلم بالكلام فعارفون بأقاويل المعتزلة وبراءة ساحتها مما قرفها به هذا الماجن الفاضح لنفسه على لسانه.

ثم قال: وزعم النظام كما وصفت بديًا أنه ليس يجوز من الله تعالى ترك ما يعلم أنّ فعله أصلح لخلقه من تركه. (قال) فقيل له: فيقدر أن يقدّم ما علم تأخيره أصلح لهم من تقديمه؟ قال: هذا محال. (قال) قيل له: فإذا كان لا يقدر في زعمك على ترك ما فعل ولا على تقديمه وتأخيره، فما الفرق بينه وبين المطبوع المضطر؟ وهل للمضطر صفة غير ما وصفت به ربك؟ * وهذا أيضاً كذب على إبراهيم لم يفعل الله عزّ وجلّ عند إبراهيم فعلاً إلّا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلاً منه إلّا أن ذلك الفعل وتركه صلاح لخلقه ونفع لهم. والفرق بين المطبوع المضطر عند إبراهيم وبين ما يصف الله به أن المطبوع غير قادر على ما فعله ولا على تركه ولا مختار ولا مؤثر له على غيره، ولا يكون منه في الأفعال إلّا جنس واحد كالنار التي لا يكون منها إلّا التسخين والثلج الذي لا يكون منه ألّا التبريد. والقديم عند إبراهيم قادر على فعله وعلى تركه مختار له. . . . . .[2] كالحر والبرد والسواد والبياض واليبس والبلّة، وهذه كلها علامة بأن خلق الخلق صلاح لهم *. . .[2]. . . قال: بلى! (قال) قيل له: قد زعمت أنه إذا علم أن الصلاح في فعل شيء لم يتركه ولم يؤخره. قال: نعم! (قال) قيل له: فقد لزمك أن تزعم أنه لم يزل فاعلاً لما لخلقه فيه الصلاح إذ كان لم يزل عالماً به وبصلاحه * يقال له: إن كانت هذه المسألة لازمة لإبراهيم واجبة عليه فهي واجبة على أهل التوحيد

---

(1) في الأصل: فمه.

(2) سقط هنا بعض كلمات يشير أليها المعنى ويقتضيها السياق مع أنه لا يوجد بياض في الأصل.

أجمعين لازمة لهم. وذاك أن أهل التوحيد رجلان: عدلي ومجبر لا ثالث. فالمجبر يزعم أن الله خلق الخلق لينفع أوليائه ويضرّ أعداءه، فإذا قيل له: أفليس الله لم يزل عالماً بأن خلق الخلق صلاح ونفع لأوليائه وضرر وبلاء على أعدائه؟ قال: بلى! فقيل له: فإذا كان الله إنما خلق الخلق عندك لعلمه بأنه صلاح ونفع لأوليائه وبلاء وضرر على أعدائه وهو لم يزل عالماً بأن ذلك كله كذلك فقد لزمك أنه لم يزل فاعلاً للخلق على حسب ما ألزم صاحب الكتاب إبراهيم. وأما العدلي فإنه يزعم أن الله إنما خلق الخلق أجمعين لصلاحهم ونفعهم. فإذا قيل له: أفليس لم يزل الله عندك عالماً بما فيه نفعهم وصلاحهم؟ قال: بلى! قيل له: فإذا كان الله عندك إنما خلق الخلق لعلمه بأنه صلاح ونفع لهم وهو لم يزل عالماً بأن ذلك هو كذلك فقد لزمك أنه لم يزل فاعلاً للخلق على حسب ما ألزم صاحب الكتاب إبراهيم. وصاحب الكتاب يظهر القول بالعدل ويتجمل به عند أهله فقد وجب عليه وعلى جميع أهل التوحيد أن يزعموا أن الله لم يزل فاعلاً بنفس حكمه على إبراهيم بذلك. ثم يقال لصاحب الكتاب: إن صلاح الخلق ونفعهم معلق بأوقات تكون فيها[1] وكما. . . . .[2] . . . [الله] عزّ وجلّ فعلم أن أرسال الرسل [وإر][2] سال كل نبيّ في الوقت الذي أرسله فيه صلاح للخلق فأرسله في [ذاك][2] الوقت الذي علمه دون غيره من الأوقات. وكذلك ما أمر به من الشرائع وإنما علم أن الأمر به صلاح في وقت كذا ودن وقت كذا. ألا ترى أنه أمر موسى عليه السلام بشرائع ثم نسخها على لسان عيسى وأمر بغيرها ثم نسخ أيضاً شريعة عيسى عليه السلام على لسان محمد ﷺ [وعـ][2] ـليهم أجمعين وأمر بغيرها، ففعل من ذلك في كل وقت وزمان ما يعلم أنه صلاح لخلقه ونفع[3] لعباده سبحانه وتعالى.

ثم قال صاحب الكتاب: وقد كان في أصحاب إبراهيم رجل يزعم أن الله

---

(١) في الأصل؛ فيه.
(٢) مخروم ومطموس في الأصل.
(٣) في الأصل: نفعاً.

علة لكون الخلق وكان مع هذا يلزم المنانية أن يزعموا أن المزاج قديم لقدم علّته.
وصاحب هذا القول أبو عفان الرقّي * وهذا كذب على أبي عفان قد قرأنا كتبه في التوحيد والرد على الملحدين فما رأينا فيها ما حكاه هذا الكذاب عنه. وأبو عفان رجل من أصحاب الجاحظ والجاحظ من أصحاب إبراهيم وأصول إبراهيم معروفة، وما خالفه فيه الجاحظ معروف محفوظ. ويل صاحب الكتاب! فما الذي يدعوه إلى فضيحة نفسه؟ ثم يسمي كتابه بفضيحة المعتزلة ولعمري ما فضح غير واضعه ومؤلفه بما ملأه من الكذب والبهتان * ثم قال: وزعم النظام وأكثر أصحابه أنه ليس يجوز لأحد أن يصف الله بالقدرة على إدخال أحد من أهل النار الجنة ولا على إدخال أحد من أهل الجنة النار، ولا على إخراج أحد دخل النار عنها ولا على إخراج أحد دخل الجنة عنها، ولا على إماتة أحد من أهل الدارين وإن كان هو الذي أحياه ولا على الزيادة فيما يجازيهم به ولا على النقصان منه * اعلم - علّمك الله الخير - إن إبراهيم كان يحيل قول من وصف الله بالقدرة على الظلم وإدخال أهل الجنة إلى النار، وقد اخبر بتخليدهم في الجنة وجعله ثواباً على طاعاتهم له في دار الدنيا، لأن ذلك ظلم لا يجوز في صفة الله. وقد وافقه على هذا القول المجبرة والرافضة كهشام ابن الحكم ومن قال بقوله ومن تكلم من النوابت. فكل ما لزم إبراهيم في هذا القول فهو لازم لكل من وافقه به وقال به معه. وصاحب الكتاب يحيل أن يفعل الله جميع ما حكاه عن إبراهيم أنه يحيل القدرة عليه، فقد لزمه جميع ما شنّع به على إبراهيم إذ كان شريكه في القول به. وكان إبراهيم يزعم أن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذي آفة. (قال) فالواصف لله بالقدرة عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آفة، لأن القادر على شيئ غير محال وقوعه منه فلو وقعا منه لدل وقوعهما منه على أنه جسم ذو آفة. وكل ما أحال إبراهيم وصف الله بالقدرة عليه فصاحب الكتاب يحيل وصف الله بفعله وبوقوعه منه.

ثم قال: وكان يزعم أن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي ﷺ وأن الخلق يقدرون على مثله. (ثم قال) هذا مع قول الله عزّ وجلّ ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ * إعلم - علّمك الله الخير -

أن القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند إبراهيم من غير وجه فأحدها ما فيه من الإخبار عن الغيوب مثل قوله ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ﴾ الآية، ومثل قوله ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأَعْرَابِ﴾ الآية، ومثل قوله ﴿الۤمۤ غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ وقوله ﴿أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ للهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ ثم قال ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَداً بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ فما تمنّاه منهم أحد، ومثل قوله ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ الآية، ومثل إخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولونه وهذا وما أشبهه في القرآن كثير. فالقرآن عند إبراهيم حجة على نبوّة النبي ﷺ من هذه الوجوه وما أشبهها وإياها عني الله بقوله ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾. وأما قول صاحب الكتاب: «فإن زعم أصحاب إبراهيم كذا قيل لهم كذا» فليس منهم أحد يحتج بما ذكره عنهم وإنما أراد تطويل الكتاب وتسهيل الكلام على نفسه.

ثم ذكر قول إبراهيم في المجانسة فقال: وكان يزعم أن الكفر مثل الإيمان وأن العلم مثل الجهل والحب مثل البغض، وإن الله يعذب عبداً ويغفر لمثله. ثم طوّل وأكثر * وليس يقول إبراهيم بما حكاه عنه صاحب الكتاب. الإيمان عند إبراهيم مخالف للكفر والعلم عنده ضدّ الجهل والحب خلاف البغض، ولكنه كان يقول في الجملة: إن أفعال الحيوان جنس واحد. وقد قالت المجبرة بأسرها بأكثر من هذا: زعمت أن المحدثات كلها يشتبه من باب محدِث ومحدَث ويختلف من باب كفر وأيمان وطاعة ومعصية وحركة وسكون. وهذا أغلط مما قاله إبراهيم * ثم قال صاحب الكتاب: وهو يزعم (يريد إبراهيم) أن الكفر لم يكن كفراً قبيحاً بالكافر ولكن بالله وحده، لأنه إنما كان كذلك بالاسم والحكم. والاسم والحكم من الله لا من الكافر. وهذا قول الضرارية بعينه * وهذا الذي حكاه صاحب الكتاب عند إبراهيم شرك وكفر بالله: لم يكن الكفر كفراً ولا قبيحاً إلّا بفاعله ومحدثه وهو الكافر، وإنما كان بالله عند إبراهيم تقبيح الكفر وهو الحكم بأنه قبيح فأما نفس الكفر فبالكافر كان لا بغيره وليس هذا من قول الضرارية في شيئ، لأن

قول الضرارية: إن الكفر بالله كان كفراً وبه كان قبيحاً، ومعناها في ذلك إن الله أنشأ عين الكفر وأحدثه كفراً قبيحاً. فما يشبه هذا القول من قول إبراهيم لولا جهل المشبّه بينهما * ثم قال: وقد وافقه على هذا المذهب كثير من المعتزلة وهم الذين زعموا أن ما ليس بإنكار من المعاصي إنما صار كفراً بحكم الله لا لأن عينه كانت قبل حدوث حكمه وتسميته كذلك. وقول هؤلاء القوم ـ فيما حكى عنهم ـ كقول إبراهيم: إن المعصية والكفر بالعبد كانت معصية وكفراً، وإنما كان بالله التقبيح للمعصية والكفر وهو الحكم بأنهما قبيحان. وهؤلاء القوم يفرّقون بين ما جاز نسخه وبين ما لم يجز نسخه وتغيير حكمه [فما جاز نسخه وتغيير حكمه] فإنما كان معصية عند نهي الله عنه وما لم يجز نسخه ولا تغييره فهو معصية لعينه، والذي يجوز تغيير حكمه فالعبد فاعله على ما هو عليه لا فاعل له غيره ولا محدث له سواه.

ثم قال صاحب الكتاب: وأعجب من هذا أنه يسوم المنانية (يعني إبراهيم) أن الأرواح تفعل الصدق والكذب والذنب والاعتذار والإساءة ليلزمها إذا صارت إلى ذلك القول بأنها تفعل جنسين مختلفين خيراً وشراً. وهو نفسه يزعم أن الأرواح تفعل الصدق والكذب والذنب والاعتذار لا يلزم نفسه القول بأنه يفعل جنسين مختلفين * إعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن المنانية تزعم أن الصدق والكذب مختلفان متضادان وأن الصدق خير وهو من النور والكذب شر وهو من الظلمة. فسألهم إبراهيم عن مسألة ألزمهم فيها أن الإنسان الواحد قد يكذب في حال ويصدق في حال أخرى ليلزمهم على قولهم أن الفاعل الواحد قد يكون منه شيئان مختلفان خير وشر وصدق وكذب. وفي هذا هدم القول بقدم اثنين أحدهما خيّر والآخر شرّير وهي مسألة مشهورة. قال لهم: حدثونا عن إنسان قال قولاً كذب فيه: من الكاذب؟ قالوا: الظلمة. قال: فإن[1] ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب وقال: «قد كذبت وقد أسأت» مَن القائل: «قد كذبت»؟ فاختلطوا عند ذلك ولم

(١) في الأصل: فانه.

يدروا ما يقولون(١). فقال لهم إبراهيم: إن زعمتم أن النور هو القائل: «قد كذبت وأسأت» فقد كذب لأنه لم يكن الكذب منه ولا قاله والكذب شر فقد كان من النور شر وهذا هدم قولكم. وإن قلتم إن الظلمة قالت: «قد كذبت وأسأت» فقد صدقَتْ والصدق خير فقد كان من الظلمة صدق وكذب وهما عندكم مختلفان فقد كان من الشيء الواحد شيئان مختلفان خير وشر على حكمكم، وهذا هدم قولكم بقدم الاثنين. وليس هذا من قول إبراهيم في شيء، لأن أبراهيم يزعم أن الإنسان الواحد قد يصدق في حال ويكذب في أخرى ويفعل الخير في حال ويفعل الشر في حال أخرى. ولكنه كان يزعم أن الجنس الواحد لا يكون منه جنسان من الفعل ويستدل على ذلك بالنار التي لا يكون منها إلّا جنس واحد وهو التسخين والثلج الذي لا يكون منه إلّا التبريد الذي هو جنس واحد.

ثم قال صاحب الكتاب: وقد رأيته يتعاطى تصحيح كثير مما أفسد من أقاويل الملحدين. فمن ذلك أنه ألزم المنانية ما وصفت آنفاً ثم أسقطه واحتج لإسقاطه بغاية ما أمكنه * يقال له: لولا انتكاس الدهر بالناس لم يكن مثلك يقول لإبراهيم أنه يتعاطى تصحيح أمر ثم يعود عليه يفسده. ويقال له: قد أخبرنا على أي وجه ألزم إبراهيم المنانية ما ألزمهم [من] استحالة مزاج النور والظلمة إذ كانا مختلفين في الجنس والعمل وكانت جهات تحرّكهما مختلفة، وأنهما مع ذلك يجتمعان ويتداخلان؛ واحتج لهذا المذهب بغاية ما في قدرته بعد أن احتج في كسره بغاية ما يمكنه؟ يقال له: ليس ما قاله أبراهيم في هذا الباب مما قالت المنانية في شيء، لأن المنانية زعمت أن النور والظلمة مختلفان متضادان في أنفسهما وأعمالهما وأن جهات حركاتهما(٢) مختلفة. قال لهم إبراهيم: فإذا كانا على ما وصفتم فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما وليس فوقهما قاهر قهرهما ولا جامع جمعهما

---

(١) في الأصل: يقولوا.

(٢) في الأصل: حركاتها.

ومنعهما من أعمالهما كما يمنع الحجر مما في طبعه من الانحدار وكما يمنع الماء مما في طبعه من السيلان بل ينبغي أن يكونا لا يزدادان إلا تبايناً ومفارقة على قولكم؟ - وإبراهيم يزعم أن للأشياء خالقاً خلقها ومدبراً دبرها فقهرها على ما أراد ودبرها على ما أحب وجمع منها ما أراد جمعه وفرّق منها ما أراد تفريقه. فهذا الفرق بين ما قاله إبراهيم وما قالته المنانية وهو بينّ لا خفاء به.

ثم قال صاحب الكتاب: ومنه أنه أنكر عليهم قولهم: إن الهُمامة قطعت بلادها ووافت بلاد النور، وقال: إن كانت بلادها لا تتناهى فقطعُ ما لا يتناهي يستحيل، لأن المقطوع مفروغ من قطعه والفراغ من الشيء يدل على نهايته. وإن كانت تتناهى فهذا نقضُ قولكم. (قال) ثم زعم مع هذا أنه ليس من بلاد قطعتها الأرواح إلاّ وهي غير متناهية في التجزؤ وأنه ليس من قطع فرغت منه إلاّ وهو غير متناهٍ[1] في عينه * إعلم - أسعدك الله بطاعته - إن المنانية زعمت أن بلاد الهامة لا تتناهي في الذرع والمساحة. قال لهم إبراهيم: فما لا يتناهى في الذرع والمساحة لا يجوز أن يفرغ من قطعه، والفراغ منه دليل على تناهيه. وإبراهيم لم يزعم أن الأرواح يجوز أن تقطع بلاداً لا تتناهى في المساحة والذرع حتى يفرغ قطعها. لو قال هذا لعمري كان قد دخل فيما عابه وأنكره على المنانية. ولكنه لم يقله وهو عنده محال، وإنما أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلاّ وقد يقسمه الوهم بنصفين. وله في هذا الباب مسائل لا يقدر على حلها وكسرها صاحب الكتاب ولا أمثاله، وإنما يقدر على حلها وكسرها من خالفه في هذا الباب من المعتزلة. والدليل على ذلك أنك لا تجد على إبراهيم حرفاً واحداً في الجزء إلاّ للمعتزلة فقط * ثم قال: ومنه أن ألزمهم أن يقضوا بتناهي النور والظلمة من بعض جهاتها على تناهيها من جميع جهاتها. (قال) ثم أبطل ما ألزمهم من ذلك بأن العالم لا يتناهى من جهة التجزؤ ويتناهى من جهة الذرع والمساحة. فقيل له: فاقض بتناهيه من إحدى جهتيه على تناهيه من الجهة

(١) في الأصل: متناهي.

الأخرى! فأبى ذلك وناقض * يقال له: هذا كالذي قبله وذاك أن المنانية زعمت أن النور والظلمة تتناهى في بعض جهاتها في المساحة والذرع. قال لهم إبراهيم: فاقضوا على تناهيها في المساحة والذرع من كل جهة! وهذا كلام صحيح ولم يزعم إبراهيم أن الأجسام تتناهى في المساحة والذرع من جهة ولا تتناهى فيهما من جهة أخرى فيلزمَه التناقض والدخول فيما ألزمه المنانية، بل كان إبراهيم يزعم أنه قد ألزم نفسه هذا القضاء بعينه فكما أن المنانية يلزمها تناهي بلاد الهامة في المساحة والذرع من جميع الجهات إذ أقرّت بتناهيها من جهة، فكذلك زعم إبراهيم أنه لما لم يجد جسماً من الأجسام إلاّ وهو متناهٍ[1] في مساحته وذرعه محتمل للقسمة والتنصيف قضى على أن كل جسم منها هذا سبيله.

قال صاحب الكتاب: ثم عطف (يريد إبراهيم) على أهل الدهر يسألهم في النهايات ويوجب عليهم تثبيتها الحدوث. فقال لهم: ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسام من أن يكون متناهياً أو غير متناهٍ[1] فإن كان متناهياً فله أوّل وهذا هدم قولكم. وإن كانت غير متناهية فليس له أوّل وما لا أوّل له لا يجوز الفراغ منه وفي الفراغ مما مضى دليل على نهايته. (قال) ثم زعم أنه ليس من قَطْعٍ مَضَى إلاّ وهو غير متناهٍ[1]. وذلك أنه زعم أنه لا نهاية للقاطع ولا لقطعه فإذا زعم أنه قد فرغ من قطعه فقد أوجب الفراغ مما لا يتناهي، وما لا يتناهي لا أوّل له عنده. فهذا بعينه ما أنكره على أهل الدهر * يقال له: هذا كالذي قبله لأن أهل الدهر يزعمون أنه لا نهاية للأجسام في المساحة والذرع فألزمهم بقطعها أنها تتناهي في الذرع والمساحة وهو بريء من هذا القول. وقوله ما حكيناه من تناهي الأجسام في ذرعها ومساحتها وإن لها أوّلاً لا أوّل قبله وكما قضي على تناهيها بالفراغ من قطعها فكذا (زعم) قضي على أنه لا شيء منها إلاّ وهو ذو نصف لأنه لم يجد منها شيئاً إلاّ كذلك * ثم قال صاحب الكتاب: ومنه أنه سألهم عن قطع الكواكب فقال: لا بد

---

(١) في الأصل: متناهي.

من أن يكون متساوياً أو متفاوتاً. فإن كان متساوياً فعدد الشيء وعدد مثله أكثر من عدده على الانفراد أعني انفراده. وإن كان متفاوتاً فإنها قَطْعاً متناهية[1] القطع. والقلة والكثرة يدلان على النهاية. (قال) ثم زعم أن قطع الكواكب متقارب في الكثرة والقلة، وأنّ تفاوته لا يوجب تناهيه في العدد. (قال) وكذلك قوله في تفاوت عدد أجزاء الجبل والخردلة * إعلم ـ علّمك الله الخير ـ إن سؤال إبراهيم هذا الذي حكاه صاحب الكتاب من جيّد الكلام على الدهرية، لأنهم يزعمون أن الكواكب لم تزل تقطع الفلك، فسألهم إبراهيم فقال: ليس تخلو الكواكب من أن تكون متساوية القطع لا فضل لبعضها على بعض في السير والقطع أو بعضها أسرع قطعاً وسيراً من بعض. فإن كانت متساوية القطع فقطع بعضها أقلّ من قطع جميعها وإذا أضيف قطع بعضها إلى قطع البعض الآخر كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد. وإن كان بعضها أسرع من بعض قطعاً فما دخلته القلة والكثرة أيضاً متناهٍ[1]. وإبراهيم يثبت لكل قطع أوّلاً ابتُدىء منه لا أوّل قبله. فما يشبه قول إبراهيم من قول أهل الدهر لولا جهل صاحب الكتاب. فأما قوله في تفاوت أجزاء الجبل والخردلة فإن إبراهيم يزعم أن الجبل إذا نُصّف بنصفين ونصفت الخردلة بنصفين فنصفا[2] الجبل أكبر من نصفي الخردلة، وكذلك إن قُسما أرباعاً وأخماساً وأسداساً فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها، ثم كذلك أجزاؤهما إذا جُزّئا أبداً على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة وجميع أجزائهما متناه[3] في مساحته وذرعه.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان إبراهيم يزعم أن الأرواح جنس واحد وأن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأراييح آفة عليها، وإن أهل الجنة يدخلونها

(١) في الأصل: متناهي.

(٢) في الأصل: فنصفى.

(٣) في الأصل: متناهي.

وقد نُفّس عنهم برفع بعض هذه الأفات إلّا أنه لا بد عنده من أن يبقى فيهم بعضها وإلّا لم يجز منهم في زعمه أكل ولا شرب ولا نكاح * أما قوله: «إن إبراهيم كان يزعم أن الأرواح جنس واحد» فقد صدق: كذلك كان يقول إبراهيم. وأما قوله: «إن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأراييح آفة عليها» فإنما كان يقول: إن هذه الأجسام آفة على الأرواح في دار الدنيا التي هي دار بلوى واختبار ومِحَن، فهي مشوبة بالآفات لتتم المحنة ويصح الاختبار فيها، فأما الجنة فإنها عنده ليست[1] بدار محنة ولا اختبار وإنما هي دار نعيم وثواب فليست بدار آفات. ولا بد للأرواح عند إبراهيم إذا أراد الله أن يوفيها ثوابها في الآخرة أن يدخلها هذه الأجسام من الألوان والطعوم والأراييح، لأن الأكل والشرب والنكاح وأنواع النعيم لا تجوز على الأرواح إلّا بإدخال هذه الأجسام عليها * ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أنه لا بد من أن يكون في أرواح أهل النار فضل عن مقدار عذابهم، لأنه لو استغرقها العذاب لَغمرها ولو غمرها لعطل بزعمه حسها ولو فعل ذلك لم تجد ألماً ولا مكروهاً. (قال) وتأويل قوله: «لا بد من أن يكون في أرواحهم فضل عن مقدار عذابهم» إن أرواحهم تحتمل أكثر مما نزل بهم * فالويل لصاحب الكتاب! ما يحمله على هذا الكذب؟ وما في الكذب على الخصوم من الراحة والفرج؟ وقول إبراهيم في هذا الباب هو قول المسلمين جميعاً، وهو أن الله عزّ وجلّ يدخل على أهل النار من العذاب بقدر ما تحتمله بنيتهم ولا يزيل عقولهم ولا يبطل حسهم، لأنه لو فعل ذلك بهم لم يجدوا ألم العذاب ولا شدة العقاب.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أن النور من شأنه أن يكون عالياً على كل شيء وأنه إذا سلم من الشوائب المحتبسة له في هذا العالم لم يثبت طرفة عين وارتفع [على] كل شيء حتى يجاوز العرش إلّا أن يكون من جنسه، فإن كان من جنسه اتصل به ولم يفارقه. (ثم قال) وهذا بعينه قول المنانية في النور * يقال له:

---

(١) في الأصل: ليس.

إن الأمر الذي كفرت فيه المنانية ليس قولها: إن نوراً موجود[1]، ولا إنه يـذهب علواً، ولا إن الظلمة موجودة، ولا إنها تذهب سفلاً. وإنما كفرت وألحدت بقولها: إن النور والظلمة قديمان لم يزلا[2]، فمن وافقها في قولها الذي كفرت فيه فهو كافر مثلها ومن خالفها في كفرها فليس بكافر وإن كان قد وافقها في أشياء أخر ليست من كفرها في شيء. فما حكاه صاحب الكتاب عن إبراهيم إن كان إبراهيم قالـه فليس هو من الذي كفرت فيه المنانية وإنما كفرت بقولها؛ إن النور الذي هذا سبيله والظلمة التي[3] هذا سبيلها قديمان لم يـزلا. وإبراهيم يثبت حـدث الأنوار كلهـا والظلام ويثبت الله جلّ ثناؤه قديماً وحده. أو لا ترى أنه قد وافق اليهود والنصارى للمسلمين في الإقرار بنبوّة إبراهيم ومـوسى عليهما السـلام وليس ذلك بعـار على المسلمين، وإنما العار والعيب موافقة المبطل فيما كان به مبطلاً؛ فأما موافقته فيما لم يبطل فيه فليس ذاك بعيب على من وافقه. أو ليس صاحب الكتاب يقرّ بأن نوراً موجود[4] وأن ظلمة موجودة وقد تقول ذلك المنانية أيضاً؟ فهل يوجب على نفسه مساواته لهم وموافقته إياهم كما ألزم ذلك إبراهيم؟

ثم قال: وكان يزعم أن النار التي في الفتيلة لا تثبت فيها طرفة عين وأن ما يُـرى منها في كـل وقت غير مـا رُئي في الذي قبله * يقـال له: هـذا كذب عـلى إبراهيم، لأن النار عند إبراهيم حرّ وضياء والحر والضياء عنده جسمان يجوز عليهما البقاء. هذا قول إبراهيم المشهور في النار، فأما مـا حكاه صـاحب الكتاب عنـه فكذب وزور * ثم قال: وكان يزعم أن النار شأنها الصعود فإذا أفلتت مما يحبسها في هذا العالم لم تثبت فيه طرفة عين ولحقت بعالمها الأعلى. وهذا بعينه هو قوله في الأرواح. (ثم قال) وحدثني بعض أصحابه قـال: قال أبـو إسحاق: «إن كـانت

(١) في الأصل: موجوداً.
(٢) كذا في الأصل. وهذه الطريقة مطردة في الكتاب كله.
(٣) في الأصل: الذي.
(٤) في الأصل: موجوداً.

الأرواح ثقيلة [وخُلِّ](1)ـيت (؟) ثقيلة لم تثبت بعد التخلص من أضدادها في هذا العالم طرفة عين ولم تقصر دون النزول إلى عالمها. وإن كانت خفيفة لحقت ببلدها الأعلى». (قال) والمعتزلة تقرفه بقوله: «إن العالم ممزوج من خفيف شأنه الصعود وثقيل شأنه الهبوط ومتحرك بنفسه وميت يحركه غيره» بقول الديصانية * اِعلم - أكرمك الله - أن صاحب الكتاب أوهم بقوله هذا الذي حكاه عن إبراهيم أنه كان يثبت عالماً في العلو وعالماً في السفل غير عالمنا الذي نحن فيه. وليس هذا من قول إبراهيم وإنما عني إبراهيم بقوله: إن الخفيف من شأنه العلوّ وإن الثقيل من شأنه الانحدار إلى السفل، أن(2) الخفيف إن خُلي وما طبعه الله عليه [علا ولحق بأعلى عالمنا هذا وأن الثقيل إن خُلي وما طبعه الله عليه] نزل ولحق بأسفل عالمنا هذا، لا أنه يثبت في العلو وفي السفل عالَمَيْن سوى عالمنا هذا يلحق بهما الخفيف والثقيل إذا خليا وما طُبعا عليه. وليس هذا من قول المنانية في شيء، لأن المنانية تثبت عـالماً للنور في العلو وعالماً للظلمة في السفل سوى عالمنا هذا وأنهما غير ممتـزجين، وإن عالمنا هذا ممزوج من جزءين من ذينك(3) العالمين وأن العالمين بما حويـا قديمـان لم يزلا وأن الحادث هو مزاج هذا العالم فقط. وأما قولـه: إن إبراهيم يقـرف بقول الديصانية بقوله: إن العالم ممزوج من خفيف شأنـه الصعود وثقيـل شأنـه الهبوط وحيّ متحرك بنفسه وميت يحركه غيره، فلا أعلم أحداً موحّداً ولا ملحداً إلّا وقوله إن في هذا العالم أشياء خفيفة إذا خليت وما طبعت عليه علت كالنار والدخان وما أشبههما وأشياء ثقيلة من شأنها الهبوط إذا خليت وما هي عليه نزلت كالحجـر وما أشبهـه وإن الحيّ يتحرك من ذات نفسـه والميت يحركـه غيره. هـذا قول النـاس أجمعين، فكيف يُقرف من قاله بقول الديصانية لولا جهل صاحب الكتاب؟ بـل المقروف بقول الديصانية شيخ الرافضة وعالمها هشام بن الحكم المعروف بصحبة

(1) مطموس في لأاصل.

(2) في الأصل: وان.

(3) في الأصل: ذلك.

أبي شاكر الديصاني الذي قصد إلى الإسلام فطعن [فيه من][1] أركانه فقصد إلى التوحيد بالإفساد بقوله: إن القديم جل ثناؤه جسم، فأبطل دلالة الأجسام على الحدث بحكمه أن منها ما هو قديم. ثم قصد إلى الرسالة فأبطلها بقوله: إن أمة محمد ﷺ ارتدت بعد وفاته وخالفت أمره وبدلت حكمه وأزالت خليفته عن مقامه، وإن القرآن الذي خلّفه رسول الله في أمته قد حُرّف وبُدّل وغُيّر [وزيد] فيه ونُقص منه فليس يُعرف اليوم محكمهُ من متشابهه ولا عامه من خاصه. وهذا قول هشام وهو قول الرافضة وهو الإلحاد المجرد يعلم من أنصف أن واضعه إنما أراد إبطال الدين من أصله وإفساده على أهله. ﴿وَيَأْبَى اللهُ إِلاَّ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾[2] وويل صاحب الكتاب من الملحدين والذب عن التوحيد لولا إبراهيم وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حياطة التوحيد ونصرته والذب عنه عند طعن الملحدين فيه، الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم إذ شغل أهل الدنيا بلذّاتها وجمع حطامها. ولقد أخبرني عدّة من أصحابنا أن إبراهيم رحمه الله قال وهو يجود بنفسه: اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصّر في نصرة توحيدك ولم أعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة إلاّ لأشد به التوحيد، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء. اللهم فإن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي وسهّل عليّ سكرة الموت! ـ قالوا: فمات من ساعته. وهذه هي سبيل أهل الخوف لله والمعرفة به، والله تعالى شاكر لهم ذلك.

ثم قال الماجن السفيه: وقد كان مخالفوه سألوه، لما أحال وصف الله بالقدرة على الظلم واعتلّ في ذلك بأن الظلم لا يقع إلاّ من ذي حاجة حاملة على اعتقاده أو جاهلٍ بقبحه وعاقبته، فقالوا له: فهل وجدت فاعلاً للعدل لا لاجتلاب منفعة ولا لدفع مضرّة؟ قال لهم: إن العدل وإن كان لا يقع إلاّ لاجتلابِ منفعة ودفع

(١) مطموس في الأصل.

(٢) في الأصل: المشركون.

مضرة فإن الذي [يفعله] يحدوه عليه العلم بحسنه. فالله ليس يجتلب المنافع ويدفع المضارّ، ولكن يفعله لحسنه وشرفه. فقيل له: أفليس الله لم يزل عالماً بحسن العدل وشرفه؟ فمن قوله: بلى! فقيل له: فتزعم أن الله لم يزل فاعلاً له. فمن لم يزل [متأذياً بالظلمة لم يزل] ممازجاً للظلمة إذ كان إنما مازجها لتأذّيه بها وبخشونتها التي لم يزل ولا يزل متأذياً بها. وإذا كان القديم لم يزل عالماً بحسن العدل ولعلمه بحسنه ما فعله ولم يكن هذا موجباً عليك القول بأنه لم يزل فاعلاً، فما الفرق بينك وبين الديصانية إذا زعموا أن النور لم يزل متأذياً بالظلمة وأنه إنما مازجها لتأذيه بها، ثم زعموا أن هذا لا يلزمهم القول بأنه لم يزل ممازجاً لها؟ * إعلم ـ أكرمك الله ـ أن صاحب الكتاب دائماً ينادي على نفسه: «اعلموا أني ملحد». ويله! لو أراد أن يقول: «إن دين الديصانية حق» هل كان يعدو ما قال؟ أليس الذي يظهر من قوله أن الله لم يزل عالماً بحسن العدل وشرفه وبأنّ خلق العالم صلاح لأهله ونفع لهم وأنه إنما خلقه لعلمه بأن خلقه صلاح لأهله؟ هذه جُملة، كلٌّ من انتحل العدل يقول بها ويعتقدها. فكيف ألزم إبراهيم القول بأن الله لم يزل فاعلاً وأنه نظير قول الديصانية لقول هو يقول به ويعتقده؟ فمن كان هذا قمدار عقله كيف يتعاطى وضع الكتب على المعتزلة؟ ثم إني مخبر بالفصل بين إبراهيم للقول الذي حكاه عن إبراهيم وبين ما ألزم الديصانية ونريه أن ما ألزمه إبراهيم للديصانية لازم لهم. فنقول: إن الديصانية زعمت أن فعل النور للحكمة جوهر منه وطباع وأن خشونة الظلمة وتأذي النور بها جوهر وطباع، قال لهم إبراهيم: فإذا كان هذا على ما تقولون فينبغي أن يكون النور لم يزل ممازجاً للظلمة إذ كان مزاجه لها عند تأذيه بها حكمة وفعل الحكمة من جوهره وطباعه. وما كان من طباع الشيء فغير مفارق له. هذا واجب لازم. وإبراهيم لم يزعم أن الله جلّ ثناؤه يفعل العدل طباعاً فيلزمَه أنه لم يزل فاعلاً، وإنما زعم أنه يفعله ابختيار منه لفعله والمختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ولا بدّ له من أن يتقدم أفعاله ويكون موجوداً قبلها. فهذا هو الفصل بين قول إبراهيم وبين ما قالته الديصانية.

ثم قال أيضاً: سأل المنانية عن شبيه بهذا فقال: إذا كان النور لم يزل مبايناً

للظلمة فهل تخلو علة مباينته لها من أن تكون طباعاً أو اختياراً؟ (قال) فإن كانت[1] طباعاً فأفعال الطباع لا تزول إلاّ بزوال الطباع. وإن كانت اختياراً فما يدريكم إذ كان النور مختاراً، لعله سيختار الشر على الخير ولعل الظلمة ستختار الخير على الشر؟ (ثم قال) وهو يزعم أن الله مختار للعدل وأنه محال فيه اختيار الجور وأن من شأن طبيعة الشكل الاتصال بشكله وإن كان يفارقه في بعض الحالات. (ثم قال) وليس بين أن يفارق الشكل شكله بعد أن اتصلا بطباعهما وبين أن تمازج الظلمةِ النور بعد أن تباينا بطباعهما فرق * اِعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن إبراهيم كان يفصل بين قوله وبين ما ألزمه المنانية فيقول: وجدت الظلم ليس يقع إلاّ من ذي آفة وحاجة حملته على فعله أو من جاهل به. والجهل والحاجة دالاّن على حدث من وصف بهما ويتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. (قال) فالذي أمنني من فعل الله للظلم انتفاء هذه الأشياء عنه الدالة على حدث من وصف بها. (قال) وليس يجوز للمنانية أن يعتلوا بمثل علتي، لأنهم يزعمون أن النور يجتلب المنافع ويدفع المضار وتدخل عليه الآفات وتغلب عليه الظلمة حتى لا يعلم شيئاً لغلبتها عليه. فإذا كان ذلك كذلك فلا دليل لهم على أن الشر والظلم لا يجوز وقوعهما منه. هذا إن زعموا أن النور مختار فألزمهم أن يجيزوا وقوع الخير من الظلمة والشر من النور بما وصفت. وأما ما عارض صاحب الكتاب إبراهيم من فصله الثاني من اتصال الشكل بشكله في بعض الحالات ومفارقته له فإنه يقول: إنما يفارق الشكل شكله الذي من طباعه الاتصال به إذا قُهر على ذلك ومنع منه كما يمنع الحجر من الانحدار والماء من السيلان والنار من التلهب والارتفاع. فأما إذا خُلي وما من شأنه وطباعه لم يكن إلاّ أن يتصل الشكل بشكله. (قال) وليس للمنانية أن يعتلّوا في إزالة ما سألناهم عنه بمثل هذا، لأنه لا مانع يمنع النور والظلمة من أن يمتزجا إن كان طباعهما الامتزاج إذ لم يكن ثالث سواهما. واعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن صاحب الكتاب يزعم أن الحجر إنما يتحرك بطبعه وقد يسكن في بعض الحالات

---

(١) في الأصل: كان.

فلا يتحرّك، وإنما الماء يسيل بطبعه وقد يقف في بعض الحالات فلا يسيل، وأن النار تلتهب وتذهب علواً طباعاً وقد توجد عينها وهي تذهب سفلاً عند بعض الموانع. ثم هو يعيب إبراهيم بما هو يقول به ويلزمه من قول المنانية قياساً على قول قد شاركه فيه والله المستعان.

ثم قال: وأصحابه يصولون على الناس بدليل له في الحدوث وهو أن قال: وجدت الحرّ والبرد مع ما هما عليه من التضاد والتنافر مجتمعين في سجد واحد فعلمت أنهما لم يجتمعا بأنفسهما إذ كان شأنهما التضاد، وأن الذي جمعهما هو الذي اخترعهما مجتمعين وقهرهما على خلاف ما في جوهرهما. فجعل اجتماعهما مع تضادهما يدل على أن الذي جمعهما مخترع لهما. (ثم قال) وهو يزعم أن الإنسان الذي لا يجوز منه اختراع الأجسام يُدخل النار على الماء البارد حتى يصيّره فاتراً ويجمع بينهما مع تضادهما وأنه يجمع بين يبس التراب ورطوبة الماء حتى يعتدلا ويتماسكا ولا يجعل ما يفعله من ذلك دليلاً على أنه مخترع للأعيان * إعلم ـ علمك الله الخير ـ أن صاحب الكتاب لا يعدو أحد أمرين: إما أن يكون أجهل خلق الله أو يكون معتمداً للكلام بما يعلم أنه باطل. وأنا بعون الله واصف ما استدل به إبراهيم ليعلم من قرأ الكتاب أن ما ألزمه صاحب الكتاب لإبراهيم غير لازم وأن دليله صحيح غير منتقض ولا فاسد. قال أبراهيم: وجدت الحرّ مضاداً للبرد ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما[1] مجتمعين أن لهما جامعاً جمعهما وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما. وما جرى عليه القهر والمنع فضعيف، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه وعلى أن محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه لا يشبهه، لأن حُكْم ما أشبهه حكمه في دلالته على الحدث، وهو الله رب العالمين. فأما جمع من سوى الله بين النار والماء والتراب والهواء فذلك دليل أيضاً على حدثها غير أن محدثها ليس هو الإنسان الذي جمعها، لأن الإنسان يجري عليه من القهر ما يجري عليها. فمخترع هذه الأشياء

(١) في الأصل: لها.

ومخترع الإنسان المشبه لها هو الله الذي لا يشبهه شيء و ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ * ثم قال: ومن قوله إن الله يفرق بين المتضادات في هذه الدار ثم يردّها إلى حال الاجتماع لا بأن يخترع أعيانها، وإن اجتماعها ثانية لا يدل على أن الذي جمعها اخترعها مجتمعة * وقد مضى شرح دليل إبراهيم بما يغني عن إعادته ثانية. وإنما أراد إبراهيم أن تصريف هذه الأشياء ونفوذ التدبير فيها وصرفها عما في طبعها يدل على ضعفها، وضعفها دال على حدثها وحدثها يوجب أن لها محدثاً أحدثها إذ كان محالاً[1] أن يكون حدث لا محدث له.

ثم قال: وأصل ما يعتقد في الأجسام أنه محال أن يعمل الجوهر ما ليس في طباعه عمله وأن يستفعله خالقه ما ليس في جوهره فعله. (قال) ولو قيل له: «أيقدر الله أن يخترع الحر مبرّداً والبرد مسخّناً وأن يقهرهما على ما ليس في جوهرهما؟» لأحال السؤال. (قال) ومع هذا يزعم أن الله قهر المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرهما * اِعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن صاحب الكتاب قد أبدى صفحته وكشف قناعه وأظهر ما في قلبه وطعن في دليل الحدث طعناً مكشوفاً. يقال له: أما ما حكيته عن إبراهيم أنه كان يُحيل القول بأن الله تعالى يقدر أن يخترع البرد مسخناً والحرّ مبرداً فهذا شيء أهل التوحيد كلهم يوافقونه عليه. وأما حكايته عنه أنه يزعم أن الله قهر المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها، فإن إبراهيم كان يزعم أن الله قهر الأشياء المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها إذا خُلّيت وما هي عليه، فأما إذا منعت مما هي عليه من المنافرة وقُهرت على الاجتماع، فإن من جوهرها وشأنها الاجتماع عند القهر لها كما أن من جوهرها وشأنها المنافرة عند تخليتها وما هي عليه، وهذا شيء أكثر الخلق شركاء إبراهيم فيه وهو أمر واضح غير غامض ولا خفيّ. أنت تعلم أن من شأن الماء السيلان وقد يمكن منعه من ذلك، وأن من شأن الحجر الثقيل الانحدار وقد يمنع منه، ومن شأن النار التلهب والصعود علوّاً وقد تمنع من ذلك فتأخذ سفلاً.

(١) في الأصل: محال.

فما على إبراهيم في هذا عيب والحمد لله.

ثم قال: وقد تعجب إبراهيم من قول المنانية: إن النور يأمر أشكاله المختلطة بعدوّها في هذا العالم بفعل الخير وهي لا يجوز منها فعل الشر، وإن الظلمة تذم على فعل الشر وإن كانت لا تستطيع فعل الخير. (ثم قال) وهو مع هذا يزعم أنه قد يجب على المسلمين أن يحمدوا الله على فعل العدل وإن كان محالاً منه فعل الجور، وأن يسألوه الحكم بالحق والخيرة في أمورهم وفعل ما هو خير لهم وإن كان محالاً منه ترك ذلك والتخلف عنه * يقال له: إن إبراهيم قد تعجب من عجب وذلك أن المنانية زعمت أن النور أمر أشكاله بفعل ما يعلم أنه مطبوع عليه لا يمكنه أخذه ولا تركه والتخلف عنه. وإنما هو بمنزلة النار في حرارتها والثلج في تبريده، فكما أن الآمر للنار بالتسخين والثلج بالتبريد قد جهل وعبث، فكذلك الآمر لما كان في مثل سبيلهما عابث جاهل أيضاً. وشيء آخر أيضاً وهو أن المنانية تزعم أن النور يجتلب المنافع ويدفع عن نفسه المضار، وما كان كذلك عند إبراهيم فجائز عليه فعل الشر كما يجوز عليه فعل الخير. فعجب إبراهيم منهم إذ زعموا أن النور أمر بفعل الخير، ثم زعمت أنه لا يجوز منه فعل الشر وقد وصفته[1] بصفة من يجوز منه فعل الشر. وكذلك عجب من ذمّها للظلمة على فعل الشر مع قولها: إنه لا يجوز منها فعل الخير، مع وصفها لها أيضاً بصفة من يجوز منه فعل الخير. وأبراهيم يزعم أن الله تعالى مختار لفعله للعدل ولحكمه بالحق وللخير الذي يفعله بعباده، يقدر عليه وعلى أمثاله لا إلى غاية ويقدر على تركه. وإنما أحال قول من زعم أن الله يقدر على الظلم والكذب وهما لا يقعان إلّا من ذي آفة مجتلب لمنفعة أو دافع لمضرة، والله عن هذه الصفة الدالة على حدث من وُصف بها متعالٍ[2]. وقول إبراهيم هذا قولُ كثير من أهل الكلام: قد قالت به المجبرة كلها وقال به هشام بن الحكم وأتباعه؛ وصاحب الكتاب أيضاً يزعم أنه يحمد ا*لله على ما

(١) في الأصل: وصفه.

(٢) في الأصل؛ متعالي.

فعل من الخير والتفضل والإحسان ومحال عنده أن يبدّل ذلك، وأنه قد حكم بالحق ومحال عنده ألّا يحكم بالحق. فبماذا يفصل بين قوله هذا وبين ما حكاه عن المنانية؟

ثم ذكر قول إبراهيم في الأصوات وأنها إنما تُسمع بالمداخلة * والكلام في الأصوات: على أي وجه تسمع؟ من لطيف الكلام وغامضه وليس لأحد فيه قول يُعرف إلّا للمعتزلة، لأنهم أرباب الكلام وأهل النظر والمعرفة بدقيق الكلام وغامضه بعد إحكام جليل الكلام وظاهره * ثم قال: وكان يزعم أنه لا يعلم بخبر الله ولا بخبر رسوله أن له رباً عزيزاً كريماً ولا أن للجسم فاعلاً هو غيره. (ثم قال) وقد شاركه في هذا القول جميع المعتزلة * فسبحان الله العظيم! ما أجرأ هذا الماجن على الكذب! ويله! أما يعلم أن من أخبار الله عند المعتزلة القرآن وهو حجتهم على من خالفهم في توحيد أو عدل أو وعد أو وعيد أو أمر بمعروف أو نهي عن منكر، فكيف يزعمون أنه لا يعلم بخبر الله ولا بخبر رسوله أن لهم رباً؟ أوَ ما سُمع المعتزلة ومن أعظم أدلتها على المشبهة قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ و ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ وعلى المجبرة قوله ﴿لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً﴾ ﴿وَمَا[1] اللهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ﴾ و ﴿لَا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ﴾ وما أشبه هذه الآيات من القرآن؟ فكيف استجاز أن يكذب عليها هذا الكذب الذي لا يخفى على عاقل؟ ومن قرأ كتب المعتزلة على من خالفها عرَف كذب صاحب الكتاب * ثم ذكر قول إبراهيم في الأخبار فكذب في أكثره، ولولا طول الكتاب لذكرته وذكرت ما كذب فيه واحتججت لإبراهيم بحججه في قوله في الأخبار مما يعرف به من قرأ هذا الكتاب قدر إبراهيم في النظر. وإنما قصدت من الاحتجاج لقول إبراهيم لِما أوهم صاحب الكتاب أن إبراهيم وافق فيه الملحدين: في هذين الموضعين لم يرمه بموافقة الملحدين فتركتها لذلك.

ثم قال: وكان يزعم أن أمة محمد ﷺ بأسرها قد يجوز عليها الاجتماع على

(١) في الأصل: ولا يريد.

الضلال من جهة الرأي والقياس لا من جهة التنقل عن الحواس * يقال له: هذا غير معروف عن إبراهيم، وإنما حكاه عنه عمرو بن بحر الجاحظ فقط وقد أغفل في الحكاية عنه. وهذه كتبه تخبر بخلاف هذا الخبر * ثم قال: وقد كان يزعم أنه من نام مضطجعاً لا تجب عليه الطهارة * وهذا أيضاً حكاية الجاحظ وليس بالمحفوظ عنه * ثم قال: وكان يزعم أن من ترك الصلاة عامداً لا تجب عليه إعادة * وهذا كذب عليه حكاه عنه أبو عبد الرحمن الشافعي وقد غلـ[ـط] في حكايته.

ثم قال: وكان يزعم أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد، وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن، غير أن الله أكمن بعض الأشياء في بعض، فالتقدّم والتأخّر إنما يقع في ظهورها[1] من أماكنها دون خلقها واختراعها. ومحال عنده في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً * وهذا كذب على إبراهيم، والمعروف من قول إبراهيم إن الله جلّ ذكره كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية. وكان مع قوله: إن الله خلق الدنيا جملة، يزعم أن آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله إلاّ في وقت ما أظهرها على أيدي رسله. هذا قوله المعروف المشهور عند أهل الكلام * ثم قال: وكان يزعم أن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها * وهذا يأضاً لم يحكه عنه غير عمرو بن بحر الجاحظ وقد أنكره أصحابه عليه.

ثم قال: وكان يزعم أن خبر الواحد الكافر يوجب العلم، وأنه بمنزلة خبر النبي ﷺ في إيجاب الحجة إذا كان مخبَره جسماً محسوساً * وهذا أيضاً كذب على إبراهيم: ليس يعدل خبر الله وخبر رسوله عند إبراهيم خبر أحد * ثم قال: ولم يكن يفرّق بين أخبار المؤمنين وأخبار المشركين إلاّ فيما جاء مجيء الشهادة لموضع التعبّد أيضاً، لا لأنه رأى أن لإحدى الشهادتين فضلاً على الأخرى. وهذا (زعم)

(١) في الأصل: ظهورهما.

لا خلاف بين المسلمين في فساده * إِعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن أهل التواتر جميعاً من المعتزلة ومن غيرهم لا يفصلون بين أخبار الكفار وبين أخبار غيرهم إلاّ فيما جاء مجيء الشهادة على جهة حسن الظن بالمؤمن وتصديقه لحكم الدين. فأما في القطع على صحة الخبر وصدقه فإنما هو المجيء الذي لا يكذب مثله وسواء كان ناقلوه مؤمنين أم كافرين.

ثم إن الماجن السفيه ذكر معمّراً فاستعمل من الكذب عليه ما استعمله فيمن كان قبله، فقال: فأما معمّر فإني سمعت بعض أصحابه يزعم أن من زعم أن الله يعلم نفسه فقد أخطأ، لأن نفسه ليست غيره ولا بد من أن يكون المعلوم غير العالم. (قال) فقلت له: أبهذا كان يقول صاحبكم؟ قال: نعم! * وهذا كذب منه على معمّر وهذه حكايات الناس عن معمر [فأصحابه] مثل إبراهيم بن السندي وأبي عبدالله السيرافي وأبي يعقوب الشحّام وأبي عبد الرحمن الشافعي ووهب الدلّال، ليس أحد منهم يحكي عنه ما قاله صاحب الكتاب. وكيف تكون حكايته عن معمّر صحيحة والإنسان عند معمّر قد يعلم نفسه وليست غيره، فكيف يحيل أن يكون الله جلّ ذكره يعلم نفسه وليست غيره، فكيف يحيل أن يكون الله جلّ ذكره يعلم نفسه لأن نفسه ليست غيره؟ * ثم قال: وكان يزعم أن ألوان السموات والأرضين وما بينهن وكل ذي لون وطعومهن وأراييحهن وحرّهن وبردهن فعل لغير الله، وأنه لا يقع من حي قادر مميز ولا يفعله إلاّ الموات الذي ليس بعالم ولا قادر * إِعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن معمّراً كان يزعم أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعاً على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعاً. وكان يزعم مع ذلك أن الله هو الملوّن للسماء والأرض ولكل ذي لون، بأن فعل تلوينها، وصاحب الكتاب يوافق معمّراً في أفعال الطبائع، فيزعم أن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذي حركة أو سكون وتأليف وافتراق ومماسّة ومباينة فعل غير الله، وأنه لا يقع من الحي القادر المميز ولا يقع إلاّ من الموات الذي ليس بعالم ولا قادر ولا حي. فكيف يعيب معمّراً بقول هو يقول به؟ وهذا يدلك أنه غير معتقد لدين والله المستعان * ثم قال: وكان يزعم أن الإنسان ليس

بطويل ولا عريض ولا عميق. ثم وصف قول معمّر في الإنسان فكـذب عليه في بعض حكاياته، ثم يقول بقول معمّر في الإنسان لا يخالفه فيه، ثم رجع عليه يعيبه به ويشنّع عليه به. ويله! أفما علم أنه إنما شنّع على نفسه وعاب مذهبه وذمّ قوله وخبر بسوء اختياره وأتهم نفسه؟

ثم قال: وكان يزعم أنه ليس من فعل يقع في العالم إلاّ ومعه ألف ألف فعل وما لا يتناهي من الأفعال. ومحال عنده في قدرة الله وفي قدرة غيره أن يفعل فعلاً واحداً أو مائة ألف فعل. ولا بد عنده لمن فعل فعلاً واحدفا في وقت واحد من أن يفعل معه مالا يتناهي من الأفعال. هذا وهو ينكر على النظّام قوله: إن الله يفعل في حال واحدة مالا يتناهي من الأجسام [فلا] فرق. (ثم قال) والمعتـزلة تـرميهما بهذين القولين بالتعطيل * اِعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن هذا المذهب الذي وصفه صاحب الكتاب من قول معمّر هو القول بالمعاني، وتفسيره أن معمّراً زعم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لا بد عنده من معنىً حلّه دون صاحبه من أجله تحرك، وإلاّ لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه. قال: فإذا كان هذا حكماً صحيحاً فلا بد أيضاً من معنىً حدث لـه حلت [من أجله] الحركة في أحدهما دون صاحبه، وإلاّ لم يكن حلولها في أحدهما أولى من حلولها في الآخر. (قال) وكذلك أيضاً إن سُئلت عن ذلك المعنى: لمَ كان علة لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه؟ قلت: لمعنى آخر. (قال) وكذلك أيضاً إن سئلت عن ذلك المعنى كان جوابي فيه كجوابي فيما قبله. والذي أدخله في القول فيما حكيت عنه تثبيته الحركة، إذ كان مدار دلائل الحدث عليها وعلى أمثالهـا من الأعراض، فأراد حياطة دلائل الحدث عنه نفسه لعنايته بالتوحيد ونصرته له. ثم يرميه هذا الماجن بما هو أولى به منه وأحق. وأما حكايته عن إبراهيم أنه يثبت مالا يتناهي من الأجسام في حال، فإن إبراهيم لا يقول بما حكي عنه. الأجسام كلها عند إبراهيم متناهية ذات غاية ونهايـة في المساحـة والذرع، وإنمـا أحال إبـراهيم جـزءاً لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف في القلب.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم (يريد معمّراً) أن الأمراض والأسقام

من فعل غير الله، وكذلك في ما يصيب النبات * اِعلم ـ أسعدك الله ـ أن معمّراً كان يزعم أن الله الممرض المسقم لمن أمرضه وأسقمه، وأن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمها، وكان يزعم أن الله المصيب للنبات والزرع بالمصائب التي تكون من قِبَله. فأما ما أصاب الزرع والنبات من ظلم الناس وجورهم فإن الله من ذلك بريء وهو من فاعله من ظَلَمة الناس. ثم أعلم أن صاحب الكتاب يوافق معمّراً في فعل الطبائع وله فيه كتاب ثم هو يعيبه به ويذم المعتزلة بأن فيها من يقول بقول هو عنده حق وصواب ـ لتعلم أنه من الدين بريء * ثم قال: وقد اختلفوا عنه في الحياة والموت: فمنهم من زعم أنه كان يضيفهما إلى الله تعالى مجملاً لقول الله ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَاةَ﴾. ومنهم من زعم أنه كان يضيفهما إلى غيره وهو الحي الميت * وقد عجبت من توقّيه في هذا الموضع وقوله: «قد اختلفوا عنه في الحياة والموت» وكيف لم يقطع عليه بأن الله لم يخلق الموت والحياة؟ ولعله أراد أن يوهم بهذا القول أن معه توقياً للكذب وتورعا عن القول بغير علم. وقول معمّر إن الله خلق الموت والحياة. وكيف يجوز له القول بغير هذا، والله يقول ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَاةَ﴾ فنص على خلقهما نصاً؟ وجميع ما يلزم معمّراً أن يقول به في هذا الباب فهو لازم لصاحب الكتاب، لأن قولهما في فعل الطبائع واحد لا خلاف بينهما فيه.

ثم قال: وكان يقول: ليس في السموات والأرض واختلاف الليل والنهار دليل على الله ولا شاهد على وحدانيته * وهذا كذب عليه، ما سمعنا أحداً قط حكي هذا القول عن معمّر سوى صاحب الكتاب. فإن كان هذا يلزم معمّراً عنده لقوله بفعل الطبائع فإن هذا له لازم لمشاركته له في القول به * ثم قال: وكان يزعم أن القرآن ليس من فعل الله ولا هو صفة له في ذاته كما تقول العوام، ولكنه من أفعال الطبيعة * اِعلم ـ أرشدك الله إلى الخير ـ أن معمّراً كان يزعم أن الله هو المكلم بالقرآن وأن القرآن قول الله وكلامه ووحيه وتنزيله لا مكلّم له سواه ولا قائل له غيره، وأن القرآن محدث لم يكن ثم كان. فإن لزم معمّراً قياساً على قوله في فعل الطبائع أن يزعم أن الله لم يفعل القرآن فهو لازم لصاحب الكتاب بمشاركته له في الأصل الذي قاسه عليه.

ثم قال: وأما هشام الفُوَطي فإنه كان ينهي الناس عن أن يقولوا ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ * اِعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن هشاماً كـان يزعم أن الـوكيل في أكثر ما يتعارفه الناس فوقه مَنْ وكّله. قال: فأكره أن أصف الله بصفة توهم عليه ما لا يجوز من صفاته. فقيل له: أفليس قد مدح الله قوماً في القرآن قالوا ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾؟ فقال: قد علمت بمدح الله لهم أنهم لم يقصدوا بهذا القول إلاّ إلى معنى صحيح، لأنهم لو قصدوا إلى معنى لا يجوز على الله جلّ ذكره لما مدحهم ولأخبر بخطئهم فيه. ولكن ليس لأحد أن يقول اليوم قـولاً ولا يصف الله بصفة تحتمل أمرين أحدهما يجوز على الله والآخـر لا يجوز عليـه، إلاّ أن يكون الله قـد وصف نفسه بها فتتبع في ذلك ما قال. ولم يكن يمتنع من أن نقول: «حسبنا الله» وإنما كان يمتنع لفظة «وكيل» فقط ويبدل مكانها «المتوكَل عليه». وإنما هذا غلط من هشام في لفظٍ منعه احتياطاً عند نفسه وأبدل مكانه لفظاً آخر، ليس كخطأ شيطان الطاق وهشام بن سالم وهما شيخا الرافضة حيث عبدا مثلهما ـ تعالى الله عن قولهما وقول من أشبههما * ثم قال: وكان يخـطّيء من زعم أن الله يعذب بـالنار ويحيي الأرض بعد موتها بالمطر * يقال له: إن هشاماً كان يقـول: إن الله لا يستعين في أفعاله بشيء ـ تعالى الله عن ذلك ـ فكـان يقول: إن الله يعـذب أعداءه في النـار ويحيي الأرض عند إنزال المطر إليها، وإنما هذا غلط في عبارة واختيار لفظ مكان لفظ * ثم قال: وكان يقول: ليس في العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا يبس ولا بلة ولا تأليف ولا افتراق يدل على الله، وذلك أن هيئات الأجسام كلها لا تدل على خالقها * اِعلم ـ أكرمك الله ـ أن هشاماً كان يزعم أن الأدلة على الله لا بد أن يُعرف وجـودها بـاضطرار. (قـال) والأعراض إنمـا يُعرف وجـودها باستدلال ونظر، وإنما الأدلة عنده الأجسام التي يعرف وجودها حساً ومشاهـدة، لأن الله إذا دل خلقه على نفسه فقد قطع عذرهم وأزاح عللهم ولا بد في حكمته من أن يُعرفهم ما نصب لهم من الأدلة على نفسه. ثم كان يزعم مع هذا القول أن الأجسام بألوانها وطعومها وأراييحها وتأليفها وافتراقها وحرها وبردها ويبسها وبلتها دلائل على الله أنه خلقها ودبّرها.

ثم قال: وكان يزعم أن رجلاً، لو أسبغ الطهور ثم افتتح صلاة الظهر متقرباً ألى الله غير قاصد إلى غيره عازماً على تمام صلاته ثم قرأ وركع وسجد مخلصاً في جميع ذلك غير متعمد لقطعه ولا متشاغل بغيره إلاّ أن الله يعلم أنه يقطع صلاته في الركعة الرابعة، أن أول صلاته وآخرها معصية قد نهاه الله عنها وحرّمها عليه، وليس له سبيل قبل دخوله فيها إلى العلم بأنها معصية فيجتنبها. (ثم قال) هذا قوله بعينه لم نزد شيئاً * إعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن هشاماً كان يقول: إن هذا الذي وصف صاحب الكتاب شأنه قد أمره الله إذا هو قطع صلاته في الرابعة أن يعيد الظهر أربعاً ولا يعتد بالثلاث ركعات التي فعلهن. قال: فلو كان ما مضى من الثلاث ركعات من صلاة الظهر كان الله قد فرض عليه صلاة الظهر سبع ركعات: الثلاث[1] التي قطعها والأربع[2] التي عليه أن يأتي بها. وقد أجمعت الأمة على أن الله فرض الظهر أربع ركعات فقط.

ثم قال: وكان يزعم أن الله لا يعلم الأشياء قبل كونها ويخطّىء من قال بذلك * يقال له: إنك أوهمت عن هشام هذا القول أنه كان يقول: إن الله غير عالم ثم علم، حسب ما كان هشام بن الحكم يقوله. والقول بذلك كفر عند هشام الفوطي. وقوله إن الله لم يزل عالماً لنفسه لا بعلم سواه قديم على ما قال أصحاب الصفات، ولا بعلم محدث على ما قاله هشام بن الحكم وأصحابه من مشبهة الرافضة. وإنما خلاف هشام الفوطي في هذا الموضع خلاف في الأسماء المعلومات: هل هي أشياء قبل كونها أم ليست بأشياء؟ فأمّا في الله جلّ ذكره: هل هو عالم أم ليس بعالم؟ فلا. وهو يزعم أن الله لم يزل عالماً بأنه سيخلق الدنيا ثم يفنيها ثم يعيد أهلها ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾.

ثم قال: وكان يزعم أن حرب الجمل لم تكن عن رأي أمير المؤمنين عليّ

---

(١) في الأصل: الثلاثة.

(٢) في الأصل: والأربعة.

صلوات الله عليه وطلحة والزبير، وإنما اجتمعوا (زعم) بالبصرة للمناظرة فتسرع أصحابهم إلى الحرب عن غير رأيهم فكرهوا ذلك وأنكروه * يقال له: إن هشاماً لم يسبق الناس إلى هذا القول: قد جاءت الأخبار عن الزبير أنه لما رأى الحرب يوم الجمل قال: «سبحان الله ما ظننت أن فيها جئنا له يكون قتال». وقد روى عن عليّ بن أبي طالب أنه قال: «أرجو أن أكون أنا وطلحة والزبير من الذين قال الله ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَاناً عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾». قال: فلو كان طلحة والزبير خرجا عليه وجاءا يحاربانه ويريدان قتله لما قال فيهما هذا القول. وإنما دعا هشاماً إلى هذا القول إرادة لسلامة أصحاب رسول الله وأهل بدر عليه. وقد قال بهذا القول غيره من المتكلمين كعليّ الأسواري وغيره من العلماء * ثم قال: وكان يزعم أن عثمان[1] لم يُحصَر طرفة عين، وأنه لو حصر بحضرة الصحابة لفسقوا بتركهم الدفع عنه. (ثم قال) وقد وافقه على هذه المكابرة قاسم الدمشقي وأبو زُفَر * يقال له: هذا قول هشام وجماعة من المتكلمين كثيرة يزعمون أن الأمر في عثمان أن جماعات اجتمعت تشكوا إليه عُمّاله وتستعتبه من أشياء أنكرتها عليه، فدخل عليه قوم غفلة فقتلوه عن غير علم من المسلمين بذلك. قالوا: ويدلنا على ذلك قول عليّ بن أبي طالب حين بلغه ذلك: «تباً لكم آخر الدهر!» وقوله للحسن عليه السلام: «يُقتل أمير المؤمنين وأنت حاضر؟» فأخبره أنه لم يعلم بذلك. والذي دعا من قال بهذا القول إلى أن يقول به أنه زعم أن عثمان ليس يخلو، إن كان حُصر وقتل عنوةً بعلم المهاجرين والأنصار، من أن يكون مستحقاً لما فُعل به أو غير مستحق: فإن كان مستحقاً لذلك فلم يستحقه إلاّ وقد زالت عدالته ووجب فسقه وفجوره. وإن كان غير مستحق لذلك فقد فسق من ركب ذلك منه ومن أمكنه دفعه فلم يفعل. قالوا: فلما كان الوجهان جميعاً يوجبان علينا البراءة من إمام المسلمين ومن جماعة الأنصار والمهاجرين أبطلناهما، وقلنا في الجميع قولاً يسلمون به علينا ونواليهم عليه؛ وقد جاءت الأخبار بما قالوه كثيرة * ثم قال: وكان

(١) في الأصل: عثماناً.

يستجيز الغيلة ويرى أن يفتك بمخالفيه ويأخذ أموالهم بغير حق وجب له عليهم * وهذا كذب عليه لم يقل به. وإنما كان يقول: إن من صحت ردّته عن الإسلام ولم يكن يحضره إمام يقتله ثم قدر على قتله من حيث لا يُتْهِم نفسه ولا يبيح دمه ويعلم أنه لا يُعلم به أقام عليه حكم الله وقتله. وإن كان يخاف شيئاً مما وصفت لم يحلّ ذلك له.

ثم قال: وأما بشر بن المعتمر فإنه كان يزعم أن الله ما والى مؤمناً قط في حال إيمانه ولا عادي كافراً قط في حال كفره، وإنما يعادي الكافرين بعد كفرهم ويوالي المؤمنين بعد إيمانهم * يقال له: هذا الكلام الذي حكيته عن بشر توهُّم، ومذهبه غير هذا. وقول بشر الصحيح إن الله لا يوالي المؤمنين في أوّل أحوال إيمانهم وكذلك ليس يعادي الكافرين في أوّل أحوال كفرهم، وإنما يعاديهم في الحال التي تليها وهي الحال الثانية من حال كفرهم. هذا قول بشر. وحجته في ذلك أن الله إنما والى المؤمن لإيمانه وجعل عداوته عقاباً للكافر على كفره. قال: فلو جاز أن يقع بعض الثواب وبعض العقاب على الفعل في حاله جاز ذلك في كل الثواب وكل العقاب، ولو جاز ذلك (زعم) لجاز أن يمسخ الله الكافر في حال كفره كما لعنه في حال كفره. (قال) وهذا محال لا يجوز في قول. (قال) فكذلك ما قلت في الولاية والعداوة. (قال) ولو جاز أن تكون العداوة إنما كانت للكفر وهي معه جاز أن يكون الفعل بالقوّة وهي معه لم تتقدّمه * ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أن الإنسان يقدر على فعل الألوان والطعوم والأراييح والحرّ والبرد واليبس والبلة واللين والخشونة وجميع هيئات الأجسام * وقد كذب وقال الباطل: ليس يقول بشر بما حكاه عنه من فعل هيئات الأجسام. مما يستحيل عند بشر أن تقع من فعل غير الله، وإنما زعم بشر أن ما كان من الألوان يقع بسبب من قِبَله فهو فعله، فأما ما لا يقع بسبب من قبله فذلك لله ليس له فعل فيه * ثم قال: وكان يزعم أن الله يغفر للناس ذنوبهم ثم يعود فيما غفره لهم فيعذبهم عليه إذا هم عادوا إلى معصيته. (قال) فقيل له: حدّثنا عن كافر

تاب من كفره ثم شرب الخمر بعد توبتـه مُجْرِمـاً[1] لشربهـا فغافصـه الموت قبـل توبته: هل يعذَّب في القيامة على كفره الذي تاب منه؟ قال: نعم! قيل له: أفليس قد يجوز أن يعذب الله أهل الملة بعذاب الكافرين؟ قال: بلى! * وقد كذب على بشر وحرّف عليه قوله في حكايته عنه أن الله يغفر للناس ذنوبهم ثم يعود فيما غفر لهم فيعذبهم عليه. وقول بشر المعروف إن العبد إذا أتى كبيرة فقد استحق الوعيد مالم يتب، فإذا هو تاب فقد استحق الوعد بالجنة مالم يعاود ذنباً كبيراً، فإن هو عاود ذنباً كـبيراً أُخذ بالأوّل والآخر. هكذا وقع الوعد عند بشر، فإذا أذنب عنده ذنباً كبيراً ثم تاب منه ثم عاوده فعُذّب على الأوّل والآخر. لم يكن الله بتعذيبه إياه على ذنبه الآخر عند بشر راجعاً فيما غفر له، لأنه إنما غفر ذنبه الأوّل على أن لا يعاوده فإذا عاوده عذبه. هذا قول بشر.

ثم قال صاحب الكتاب: والمعتزلة تكفّره لقوله: إن عند الله لطيفة لو آتاها الخلق لآمنوا، وقوله: إن ابتداء الخلق في الجنـة كان أصلح لهم من ابتـدائهم في الدنيا، وإن إماتة الله مَنْ علم أنـه يكفر خـير له من تبقيتـه * اِعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن صاحب الكتاب من شأنه الحكاية للكلام مبتوراً ليوحش جملة الحق عند من سمع حكايته. وهذا القول الذي حكاه عن بشر في هذا الموضع قد بتره، وهو القول باللطف وهو أن بشراً كان يزعم أن عند الله لطفاً لو أتى بـه الكفار لآمنـوا طوعاً إيماناً يستحقون به الثواب الدائم في جنات النعيم، فلم يفعله بهم. فأنكرت المعتزلة ذلك عليه وناظرتـه فيه حتى رجـع عنه وتـاب منه قبـل موتـه. واعلم أن صاحب الكتاب يوافق بشراً في القول باللطف ثم قد عطف عليه ليعيبه به * قال: وكان يزعـم أن الله يقدر أن يعذب الطفل ظالماً له في تعذيبه إياه، وأنه لو فعل ذلك لكان الطفل بالغاً عاصيـاً مستحقاً للعذاب. (قال) فكأنه قال: يقدر أن يظلم ولو ظلم لكان عادلاً * اِعلم أنه قد زاد في الحكاية عن بشر وحرّف كلامه. إنما قـال بشر: يقدر الله أن يعذب الطفل، فقيل له: فلو عذبه؟ قال: لو عذبه لما عذبه إلاّ

---

(١) في الأصل: مجْرماً.

وهو بالغ. فسئل فقيل له: أفليس إذا عذبه وهو بالغ فهو عادل عليه؟ فكأنك قلت: يقدر أن يظلمه ولو ظلمه كان عادلاً عليه. فجعل الكذاب سؤال المعتزلة له عن هذا الكلام حكاية عنه وجعله قد قال به. وهذا هو الكذب. والقول الذي يظهره صاحب الكتاب في القدرة على الظلم أعجب من قول بشر، لأنه يزعم أن الله جلّ وتعالى يقدر على الظلم والكذب، فإذا قيل له: فلو ظلم وكذب؟ قال: محال أن يظلم ويكذب. فقيل له: قد وصفته بالقدرة على المحال. وما بين مَنْ وصف الله بالقدرة على فعل جائز صحيح فلو فعله كان محالاً وبين مَنْ وصف الله بالقدرة على فعل الظلم فلو ظلم كان عادلاً من فصل.

ثم قال: فأما أبو موسى المردار فإنه هرب من هذا ووقع في ما هو أقبح منه. زعم أن الله يقدر على ظلم العباد، وأنه لو ظلمهم لكان إلهاً ظالماً. (ثم قال) هذا مع توبته من الخوض في اللطيف من الكلام كراهة المأثم * أما قوله: إن أبا موسى هرب من هذاا الكلام إلى ما هو أقبح منه، فقول أبي موسى رحمه الله هو الحق، إذ وصف الله بالقدرة على العدل وعلى خلافه وعلى الصدق وعلى خلافه، لأن هذه هي حقيقة الفاعل المختار أن يكون إذا قدر على فعل شيء قدر على ضدّه وتركه. وكان إذا قيل له: فلو فعل ما يقدر عليه من الظلم كيف كانت تكون صفته؟ فكان يقول: هذا فيما بيننا يقبح أن يُذكر به الرجل الصالح منا، فالله تعالى أولى بتنزيهه عن ذلك، وهو أنه يقبح أن يقال: لو سرق حسن البصري لكان فاسقاً ولو زنى ابن سيرين لكان رجل سوء وإن كانت الحقيقة كذلك، ولكن ليس هذا من أخلاق المسلمين أن يقولوه في صاحبهم فالله أولى بالذكر الجميل - جلّ ثناؤه وتباركت أسماؤه * ثم ذكر عن أبي زُفَر أنه أخبره عن أبي موسى أنه كان يجيز وقوع فعل من فاعلَيْنِ على التولد؛ ثم مرّ في ذلك وشبّه بينه وبين أصحاب المخلوق * وهذا كذب وزور. ويله! أما استحيا من هذه الحكاية؟ أما علم أن هذا الكتاب سيقرؤه [الناس] ويقفون[1] على هذا الكذب؟ وسواء عليه حكى عن أبي موسى أنه كان

(١) في الأصل: ويقفوا.

يجيز وقوع فعل من فاعلين أو حكى عنه التشبيه على مذهب داؤد الجَوارِبي ومقاتل بن سليمان. وهل يعرف الناس أن أبا موسى يحيل وقوع فعل من فاعلين على وجه إلاّ بما يعرفون به أنه يحيل قول مقاتل بن سليمان وداؤد الجواربي في الله تعالى من كل وجه؟ ولقد بلغ من استعظام أبي موسى للجبر أن أكفر المجبر وأكفر الشاكّ في كفره والشاكّ في الشاكّ، كل ذلك استعظاماً للجبر وتنزيهاً لله عن الظلم. فكيف يقول بما حكى عنه صاحب الكتاب؟ ولقد أخبرنا بعض أصحابنا أن أبا الهذيل حضر مجلس أبي موسى وسمع قصصه بالعدل وحسن ثنائه على الله ووصفه له بالإحسان إلى خلقه والتفضل على عبيده وإساءتهم إلى أنفسهم وتقصيرهم فيما يجب الله عليهم فبكى وقال: هكذا شهدت مجالس أشياخنا الماضين من أصحاب أبي حذيفة وأبي عثمان رضوان الله عليهم. فما ظنك بقصص يستحسنه[1] أبو الهذيل وهو نسيج وحده وواحد دهره في البيان ومعرفة جيّد الكلام؟ ولقد ذكره الشاعر بعد أن ذكر عدّة من العلماء فلما بلغ إلى ذكره قال:

لكنّ مَنْ جمع المحاسن كلّها كهلٌ يقال لشيخه المُرْدار.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أن من ذهب إلى أن الله تعالى يُرى بالأبصار بلا كيف فكافر بالله، وكذلك الشاكّ في كفره والشاكّ في الشاكّ لا إلى غاية: هؤلاء عنده كلهم كفار وإن كانوا يوافقونه على أن الله لا يرى بالأبصار. (ثم قال) وهكذا كان يقول في أصحاب القضاء والقدر. (ثم قال) وله كتاب وضعه في هذا الباب قد أكفر فيه أهل الأرض * إعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن أبا موسى كان يزعم أن من قال: إن الله يرى بالأبصار، على أي وجه قاله فمشبّه لله بخلقه، والمشبه عنده كافر بالله. فكذلك من وصف الله بأنه يقضي المعاصي على عباده ويقدّرها فمسفّه لله في فعله والمسفّه لله كافر به، والشاكّ في قول المشبّه والمجبر فلا يدري أحق قوله أم باطل؟ كافر بالله أيضاً، لأنه شاكّ في الله لا يدري أمشبه هو

---

(١) في الأصل: يستحسنه.

لخلقه أم ليس بمشبه لهم، أسفيه هو في فعله أم ليس بسفيه؟ وكذلك الشاكّ في الشاكّ أبداً، إذا كان شكه إنما كان في نفس التشبيه والإجبار أحق هما أم باطل؟ هذا قول أبي موسى المعروف، ولكن صاحب الكتاب يحرّف الكلام إذا حكاه عن أهله يسمّجه ويوحش الناس منه * ثم زعم أنه بلغه عن إبراهيم بن السندي أنه استزار أبا موسى يوماً ثم سأله عن رجل رجل من المتكلمين فأكفرهم جميعاً * هذا خبرٌ واحدٍ، وقولنا في خبر الواحد العدل إنه لا يوجب علماً بأن ما قال كما قال ـ فكيف بخبر واحد ما جن ملحد؟ ومن بعد فإن كان الذي يعيب المعتزلة ويحط من قدرها هو أن بعضها قد أكفر بعضاً فما علمنا فرقة من فرق أهل الملة سلمت من ذلك. هذه الخوارج بعضها يكفر بعضاً ويبرأ[1] منه ويستحل سفك دمه وغنيمة ماله. وهذه الروافض بعضها يكفر بعضاً ويبرأ[1] منه. وهذه المرجئة بعضها يكفر بعضاً ويبرأ منه. وهذه أصناف المشبّهة بعضها يكفر بعضاً ويبرأ منه. وهذه المجبرة فرق مختلفة وبعضها يكفر بعضاً ويبرأ[1] منه. وهذه الثوابت فرق مختلفة في القرآن وبعضها يكفر بعضاً. فهو لازم لفرق الأمة أجمعين، وهو للرافضة ألزم لإفراط بعضها في إكفار بعض * ثم قال: وله قصة مشهورة عند أصحابه وهو أنه لما حضرته الوفاة أوصى ألّا يورث ورثته من تركته، وأن يفرّق ما خلّف على المساكين. (قال) فقيل له: ولِمَ ذلك؟ فذكر أن ماله لم يكن له وأنه كان للفقراء فخانهم إياه ولم يزل ينتفع به طول حياته. (ثم قال) هذا وهو في المعتزلة كالراهب في النصارى * إِعلم ـ أكرمك الله ـ أن أبا موسى رحمه الله لما حضرته الوفاة ذكر ما كان في يديه من شبهة لا يدري ما حكمها فأخرجه قبل موته إلى المساكين تحوّباً وإشفاقاً. وهذه من فضائله ومحاسنه، وهكذا سبيل أهل الإشفاق والوجل والخوف لله. وما أرى هذا الماجن أراد إلّا عيب أبي موسى فمدحه وأراد ذمه فأحسن الثناء عليه، وليس يعجز أحد عن شتم الناس والكذب عليهم. ثم يقال له: أرأيت لو قصد قاصد إلى أنْسَك الرافضة وأعبدهم فزعم أنه فيهم مثل الهربذ في المجوس: هل كان عندك في

(١) في الأصل: وتبرأ.

ذلك إلّا مثل ما عندنا فيما شتمت به أبا موسى رحمه الله؟

ثم قال الماجن السفيه: وقد كان أبو الهذيل يزعم أن أهل الجنة مع زوال الآفات عنهم وصحة عقولهم وأجسادهم لا يقدرون على قليل من الأفعال ولا كثير، وأنهم مضطرون إلى ما هم فيه من حركة أو سكون أو قيام أو قعود أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سكوت، وأنهم بمنزلة الحجارة التي إن حُرّكت تحركت وإن تركت وقفت على حال واحدة، ولن يزالوا عنده هكذا حتى يرد عليهم السكون الدائم الذي هو آخر ما في قدرة الله عنده؛ فإذا ورد عليهم صاروا وربهم في حالة واحدة في استحالة الأفعال منهم. ومن قال اليوم عند أبي الهذيل وأصحابه: إن الله يقدر في وقت السكون على فعلة واحدة أو كلمة أو على تغيير حال بعض خلقه فقد أخطأ * اِعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن أبا الهذيل كان يزعم أن الدنيا دار عمل وأمر ونهي ومحنة واختبار، والآخرة دار جزاء وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهي ولا محنة ولا اختبار. قال: فأهل الجنة في الجنة يتنعمون فيها ويلذون، والله تعالى المتولي لفعل ذلك النعيم الذي يصل إليهم وهم غير فاعلين له. (قال) ولو كانوا في الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم لكانوا مأمورين منهيين. ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية، ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهي ولم تكن دار ثواب وكان سبيلها سبيل الدنيا. وقد جاء الإجماع بأن الدنيا دار عمل وأمر ونهي[1] والآخرة دار جزاء وليست بدار أمر ولا نهي، وهذا الإجماع يوجب ما قلت. فهذه حجة أبي الهذيل في نفيه أن يكون أهل الجنة يفعلون في الحقيقة. وأما قول صاحب الكتاب: إن أهل الجنة عند أبي الهذيل بمنزلة الحجارة، فقد كذب وقال الباطل: الحجارة موات ليست بحية ولا عالمة، وأهل الجنة عند أبي الهذيل أحياء عقلاء فهماء فما يشبه أهل الجنة عنده من الحجارة لولا جهل صاحب الكتاب. وأما قول صاحب الكتاب:

---

(١) في الأصل: فنهي. ولعل الناسخ قد صححه.

إنهم إذا صاروا وربهم بمنزلة واحدة في استحالة الفعل منهم، فكذب وزور. سبحان الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾! ويله! أليس قد يزعم أنه ليس بملَك ولا جانّ والله جلّ ثناؤه عنده ليس بملَك ولا جان ـ أفتراه يعتقد أنه وربه في ذلك بمنزلة واحدة؟ ما أبين جهل صاحب الكتاب وأظهر حمقه!

ثم قال: ويبلغني أن هشاماً (يريد هشاماً[1] الفُوَطي) كان يقول في قصصه به: زعم أبو الهذيل أن وليّ الله بينا هو يتناول الكأس من بعض أزواجه في نعيمه بيده اليمني، ويتناول من بعضهنّ بعض ما أتحفه الله به بيده اليسرى إذ حضر وقت السكون الدائم الذي هو آخر الأفعال وهو على تلك الحال فبقي كهيئة المصلوب ماداً يديه في جهتين مختلفتين. وهذا ضرب من التشويه، والله يتعالى عن التشويه بأوليائه * إعلم ـ أيّدك الله ـ أن أبا الهذيل كان يجيب على ذلك القول الذي كان يبوره وينظر فيه أن الله تعالى يصيّر أولياءه عند مجيء ذلك السكون على أجمل حال وأحسن هيئة حتى يصيروا ساكنين على أجمل حال وأحسنها * ثم قال: وقد قص به جعفر بن حرب في بعض كتبه. ثم ذكر كلاماً لجعفر بن حرب نقض به ذلك المذهب * يقال له: الذي يدل على عظم قدر المعتزلة في الكلام وأنها أرباب النظر دون جميع الناس أنك عند ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفاً واحداً، وإنما سأل بعضهم بعضاً فأما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها ـ لتعلم أن الكلام لهم دون من سواهم. ومن بعد فهذا باب قد كان أبو الهذيل ترك الكلام فيه فلا وجه لذكره به.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أنه قد يطيع الله بعد المعرفة به والإقرار والقدرة على الإخلاص من لا يتقرب إليه بعمله ولا يبتغي به وجهه. وليس على وجه الأرض دهري يزعم أنه لا رب ولا خالق ولا ثواب ولا عقاب إلاّ وهو عند أبي الهذيل مع هذا من قوله مطيع لله بضرب من الطاعات لا يحصيها إلاّ

(١) في الأصل: هشام.

الله. (ثم قال) وهذا خلاف ما أجمعت عليه الأمة، لأن الأمة بأسرها تزعم أنه ليس مع الدهري شيئ من طاعة الله بل معه الكفر والضلال والجهل، وكلهم يقول: لن يطيع الله إلّا من أخلص عمله له. (ثم قال) وقد شاركه في جملة هذا القول النظام والمردار وجميع أصحاب المُهلة * يقال لـه: قد رأينـاك قصدت أبـا موسى فعبتـه بإكفاره (زعمت: لأبي الهذيل ولغيره من المتكلمين وطعنت عليه بذلك وعجّبت الناس من غلوّة في هذا الباب وإقدامه على إكفاره الناس والبراءة منهم، ثم ذكرت أبا الهذيل فزعمت أنه بقوله بطاعة لا يراد الله بها قد خالف الإجماع وخرج مما عليه أهـل الصلاة. فـإن كنت صادقـاً على أبي الهـذيل بمـا رميته من مخـالفته لـلإجماع وخروجه عنه فقد تعديت على أبي موسى وظلمته وكذبت عليه إذ رميتـه بالإقـدام بالإكفار والبراءة على من لا يستحقهما، لأن الخارج عن الإجماع والمخالف لـلأمة مستحق لـلإكفار وللبـراءة منه. وإن كنت صـادقاً عـلى أبي موسى فيـما رميته من التسرع إلى إكفار من لا يستحق أن يُكفّر والبراءة ممن ليس يستوجب أن يُتبرأ منه فقد كذبت على أبي الهذيل فيما رميته به من مخالفة الإجماع والخروج ممـا عليه أمّـة محمد عليه السلام. فمن كان مقدار عقله وعلمه أن يجمع في ورقة واحدة من كتابه هذه المناقضـة ولم يكن معه من الحفظ لما يقول ولا من المعـرفة مـا يفهم به هـذا المقدار، كيف يتعرض لوضع كتاب على المعتزلة لولا الجهل والحين؟ ثم يقال له: إن أبا الهذيل كان يقول في هذا الباب الذي حكيته عنه من طاعة لا يراد الله بها: وجدتُ الله تعالى قد نهي الخلق جميعاً عن النصرانية والمجوسية وأمرهم بتركهـما. (قال) ووجدت المجوسي تاركاً للنصرانية معتمدفا للمجوسية فاعلاً لها فعلمت أنه عاص[1] بفعله المجوسية التي قد نهى الله عنها مطيعاً بتركـه للنصرانيـة التي أُمر بتركها. (قال) ولو جاز أن يؤمر بترك النصرانية ويتركها ولا يكون مطيعاً لمن أمره بتركها جاز أن يكون منهيّاً عن فعل المجوسية فيفعلها ولا يكون عاصيـاً لمن نهاه عن فعلها. (قال) وذاك أن المعصية فعل ما نُهيت عنه، والطاعة فعل ما أُمرت به،

(١) في الأصل: عاصي.

فكل من أُمر بشيئ ففعله فقد أطاع الآمر له وكل من نُهي عن شيئ ففعله فقد عصي الناهي له. وكذلك كان يقول في الدهري التارك للمجوسية والنصرانية: إنه مطيع بتركهما، لأنه أُمر أن يتركهما، وهو عاصٍ[1] كافر بقوله بالدهر، لأنه قد نُهي عنه. وكان يقول: ليس ترك الدهري للتقرب إلى الله بترك المجوسية والنصرانية بمُخْرِج له من أن يكون طاعة، لأنه أمر به وبالتقرب به إلى الله فهو مطيع بفعله له عاصٍ[1] بتركه التقرب إلى الله به. وهذا باب لا يُحسن فيه الكلام سوى المعتزلة، لا تجد على أبي الهذيل في هذا الباب حرفاً واحداً لرافضي ولا لمرجىء ولا لخارجي ولا لحشوي، ولا تجد الكلام عليه إلّا لإخوانه المعتزلة مثل النظام وأصحابه وبشر بن المعتمر وأصحابه. وأما قول صاحب الكتاب: «هذا خلاف ما عليه أمة محمد» فإن الكلام في طاعة لا يراد الله بها لا يخطر على بال أكثر الأمة، وإنما يخطر ببال المتكلمين فقط وخلاف أبي الهذيل وأصحابه عليهم خلاف. وأما قوله: «وقد شاركه في جملة هذا القول النظام والمردار وجميع أصحاب المهلة» فقد كذب وقد قال الباطل. قول النظام والمردار وأصحاب المهلة إنه لا يطيع الله جلّ ذكره إلّا من قد عرفه وتقرب إليه بطاعته إلّا الناظر المفكر قبل أن يصل إلى المعرفة، فإنه يستحيل أن يفعل النظر الذي هو عندهم طاعة إلّا على الوجه الذي فعله. هذا قولهم بعينه.

قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أن علم الله هو الله وأن قدرته هي هو. (ثم قال) فكأن الله على قياس مذهبه علم وقدرة، إذ كان هو العلم والقدرة. (ثم قال) وما علمت أن أحداً من أهل الأرض اجترأ على هذا قبله * يقال له: إن أبا الهذيل لما صح عنده أن الله عالم في الحقيقة وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم قديم على ما قالته النابتة وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم محدث على ما قالته الرافضة صح عنده أنه عالم بنفسه. ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علماً فقال ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾. هذا معناه، وإنما هذا غلط في اللفظ فقط. وأما قول الجاهل: «فكأن الله

---

(١) في الأصل: عاصى.

على قياس مذهبه علم وقدرة» فإنه خطأ عند أبي الهذيل أن يقال: إن الله علم وقدرة. قال: ولقولي هذا نظائر عند أهل التوحيد، وذلك أنهم بأجمعهم يقولون: إن وجه الله هو الله، لأن الله قد ذكر الوجه في كتابه فقال: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ وما أشبه هذا من القرآن، وقد فسد أن يكون لله وجه هو بعضه أو وجه صفة له قديم معه ـ جلّ الله وتعالى عن ذلك ـ فلم يبق إلاّ أن يكون وجهه هو كما يقال: «هذا وجه الأمر» و«هذا وجه الرأي»: هذا الأمر نفسه وهذا هو الرأي نفسه. (قال) فلما كان هذا هكذا وفسد أن يقال: إن الله وجه وإن الأمر وجه وإن الرأي وجه، فكذلك قلت أنا: إن علم [الله] هو الله كما قال قائلكم: إن وجهه هو، وفسد أن يكون جلّ ذكره علماً بمثل ما فسد عندكم أن يكون وجهاً.

ثم قال: وجميع من وافقه من المعتزلة على تثبيت التولد يزعمون أن الموتى يقتلون الأحياء الأصحّاء الأشدّاء على الحقيقة دون المجاز، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويُخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والإطلاق * فنقول ـ والله الموفق للصواب ـ إن أراد بقوله: إن الموتى يقتلون الأصحّاء، وإن المعدومين يقتلون الموجودين، أن[1] الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق، فهذا محال وليس هذا قول أحد من المعتزلة ولا من غيرهم. وإن أراد أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالاً تتولد عنها أفعال بعد موتهم فينسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم إليهم، إذ كانوا قد سنّوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه. وذلك كرجل أرسل حجراً من رأس جبل فهوى إلى الأرض ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض. فنقول: إن هويّ الحجر بعد موت المرسل متولد عن إرساله إياه، فهو منسوب إليه دون غيره. وكذلك نقول في رجل نزع [في] قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامي؛ فنقول: إن ذهاب السهم بعد الرامي متولد عن رميته فهو منسوب إليه لا إلى غيره. والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو خصالاً

(١) في الأصل: وان.

أربعاً: إما أن يكون فعلاً لله أو للسهم أو فعلاً لا فاعل له أو فعلاً للرامي. وليس يجوز أن يكون فعلاً لله، لأن الرامي لا يُدخل الله جلّ ثناؤه في أفعاله ولا يضطره إليها، لأن الله تعالى مختار لأفعاله فقد كان يجوز أن يرمي الرامي ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب، ولو جاز هذا جاز أن يعتمد جبريل عليه السلام على جوزة فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب. وجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحدّ ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع. وجاز أن يجمع بين النار والحَلْفاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق. وهذا ضرب من التجاهل والتجاهل باب السوفسطائيّة. قلنا: ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً للسهم، لأن السهم موات ليس بحيّ ولا قادر وما كان كذلك لم يجز منه الفعل كما لا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم. ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً لا فاعل له، لأن ذلك لو جاز لجاز أن يوجد كتاب لا كاتب له وصياغة لا صائغ لها؛ ولو جاز ذلك جاز أن يوجد كاتب لا كتابة له وفاعل لا فعل له وهذا محال. فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبق إلاّ أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامي به دون غيره إذ كان هو المسبِّب له. ثم إني أعلمك ـ علّمك الله الخير ـ أن صاحب الكتاب داخل في كل ما شنّع به على من أثبت التولد من المعتزلة. وذاك أنا نقول له: حدّثنا عن إنسان نزع في قوسه فلما فصل السهم من يده أماته الله أو أفناه وأعدمه، ثم إن السهم بعد ذلك وصل إلى إنسان فقتله: حدّثنا من القاتل له؟ فمن قوله: «إن الرامي القاتل له وقتله إياه هو الإرادة لأن يرميه بالسهم غير أنه لا يسمّى قاتلاً ولا تسمّى تلك الإرادة قتلاً حتى يصل السهم إلى المرمى وتخرج روحه من جسده» يقال له: فإذا كان السهم إنما وصل إلى المرمى وخرجت روحه بعد أن أمات الله الرامي أو أعدمه، أفلست قد سميته قاتلاً وهو ميت وهو قاتل للحي، وأن المعدوم يسمى قاتلاً للموجود الحي القادر؟ وهذا ما أنكرته على أبي الهذيل وعلى من أثبت التولد من المعتزلة.

ثم قال: وأكثر المعتزلة يزعم أن كل واحد من الناس يقدر على الصعود إلى السماء وعلى شرب ماء البحر وعلى قتل أهل الأرض والسماء بأسرهم * فنقول ـ والله [الموفق] للصواب ـ إنه إن لزم المعتزلة أن تقول بما حكي هذا الماجن عنهم

لقولهم: إن الاستطاعة قبل الفعل وإنها باقية فيهم ما بقّاها الله تعالى، فإنه لازم لصاحب الكتاب ولكل من خالف المعتزلة في تقديم الاستطاعة فزعم أنها مع الفعل وقال: إن كل أمر تزعم المعتزلة أن الإنسان قادر عليه فمن خالفها يزعم أنه جائز وموهوم وليس بمحال وقوعه منه. وإذا كان هذا هكذا فجائز من صاحب الكتاب شرب ماء البحر وموهوم منه الصعود إلى السماء وليس بمحال منه قتل أهل الأرض وأهل السماء كما لزم ذلك المعتزلة. فإن زعم صاحب الكتاب أن هذا له غير لازم لعلة من العلل، فكذلك ما ألزم المعتزلة غير لازم لها لتلك العلة بعينها ولما هو أقوى منها مما لم يخطر ببال صاحب الكتاب * ثم قال: وكثير منهم يزعمون أن الزنج يقدرون أن يقرضوا الشعر وأن يصنعوا الرسائل * يقال له: هذا كذب وبهت شديد. الزنج لا تحسن الكلام بالعربية: كيف تقدر على أن تقرض الشعر وتعمل الرسائل والخطب؟ اللهم إلّا أن يكون صاحب الكتاب قصد إلى رجل من الزنج نشأ في بلاد العرب وتعلم كلامهم وكانت معه قريحة تصلح لقرض الشعر وعمل الرسائل والخطب، فإن ذلك صحيح مستقيم جائز. وقد كان بعض من مضى من الشعراء المُجيدين حبشياً ويكون للزنج شعر بلسانهم ورسائل وخطب. فإن كان ذلك كذلك فهو غير مدفوع. وجملة الأمر في هذا الباب، فأنه كل ما قلنا: إن الإنسان يقدر عليه، فمن قول من خالفنا إنه جائز منه وموهوم وليس بمحال؛ فجائز من الزنج قرض الشعر وعمل الرسائل والخطب على حسب ما ألزمنا صاحب الكتاب * ثم قال: وأكثرهم يزعم أن من قُيِّد بألفي رطل وغُلّ بمثلها وجعل في بيت سوره وسقفه من أصلب ما يكون من الحجارة قادر على التصرف والحركة من حبسه بل على قطع مسافات العالم بأسرها والصعود إلى السماء. (ثم قال) هذا قول من زعم منهم أن المنع يجامع القدرة * يقال له: هذا كالذي قبله: يلزمك أن يكون الذي وصفت شأنه جائزاً منه وموهوماً، وليس بمحال جميع ما حكيته عن المعتزلة أنه يقدر عليه. وأما قوله: «هذا قول من زعم منهم أن المنع يجامع القدرة» فلعمري أن من المنع ما يجامع القدرة ومنه ما ينفيها ولا يجامعها. فأما ما ينفيها ولا يجامعها فالعجز والزمانة. وأما ما يجامعها ولا ينفيها فالقيد وما أشبهه. وذاك أن القيد لو كان ينفي القدرة لجاز أيضاً أن ينفي الصحة والسلامة،

لأن القدرة هي صحة الجوارح وسلامتها من الآفات فكأنَّ المقيد غير صحيح الرجل بأن كان زمناً. ولو كان كذلك لم يكن لتقييده وجه، بل تقييده يدل على أنه إنما مُنع مما هو قادر عليه أن يفعله لو لم يمنع منه لفعله. وهذا أمر واضح لا يخفى على عاقل.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان القَصَبِيّ وهو المقدم على البغداديين في النسك بعد أبي موسى يزعم أن في فساق أهل القبلة من هو شر من اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة والدهرية. وهذا القول رد الإجماع. ثم وصف قبح هذا القول * وهذا كذب على أبي محمد جعفر بن مبشر رحمه الله، يعرف ذلك جميع من عرف جعفر بن مبشر من أهل الكلام. فويل لصاحب الكتاب! كيف يحمله غيظه على المعتزلة على فضيحة نفسه! وأما قوله: «وكان القصبي» يريد بذلك تصغيره والوضع من قدره، فقد علم الموافق والمخالف مقدار جعفر بن مبشر في الكلام والفقه والحديث والقرآن والنسك والاجتهاد. ومن قرأ كتبه في الفقه وفي الكلام مثل كتاب السنن والأحكام وكتاب الناسخ والمنسوخ وكتاب الطهارة وكتاب الأشربة وكتاب الخراج وكتاب معرفة الحجة وكتابه على أصحاب الرأي والقياس وكتابه على أصحاب الحديث وكتابه على أصحاب المعارف وكتابه في الحكاية والمحكي وكتابه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عرف تقدمه في علم الكلام والفقه والحديث والقرآن. ولم يوجد في فرقة من الفرق نظير لجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب رحمهما الله في العلم والعمل حتى أن المثل في العلم والعمل ليضرب بالجعفريم كما يضرب في حسن السيرة بسيرة العُمرين * ثم قال: وكان يزعم أن اجتماع الصحابة والتابعين على ضرب شارب الخمر خطأ، لأنهم اجتمعوا عليه برأيهم * وهذا أيضاً كذب على جعفر لا يعرف من قوله. وهذه كتبه مشهورة معروفة وأصحابه أحياء فهل وُجد في كتاب من كتبه أو حكي أحد ممن خالف جعفراً أو وافقه هذه الحكاية التي حكاها هذا الماجن عنه؟ * ثم قال: وكثير من المعتزلة تكفره وتكفر بشر بن المعتمر والنظام لقولهم: إن الناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة وإن ما في المصاحف ليس بكلام الله إلّا على المجاز * اِعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن قول صاحب الكتاب في القرآن الذي كان يظهره هو قول جعفر بن

مبشر بعينه ثم يعيبه به ـ لتعلم انسلاخه من الدين ومروقه منه. ولم يكن جعفر ولا من قال بقوله يزعم أن أحداً لم يسمع القرآن إلاّ على المجاز، بل كان قولهم إنهم قد سمعوا القرآن في الحقيقة وإن القرآن في المصاحف مكتوب، غير أن سبيل العلم بذلك السمع، وإنما كانوا ينكرون بالقياس أن يكون عرض في مكانين، فأما ما جاء به السمع فلم يدفعوه. ولقولهم نظائر مما تقوله الأمة بأسرها؛ من ذلك قولهم: إن فلاناً يقرأ بقراءة أبي عمرو وفلاناً يقرأ بقراءة عاصم وهذا كله حقيقة؛ وكما تقول: «ديني دين النبي» في الحقيقة، وقد علمنا أن ديني فعلي ودين النبي ﷺ فعله وأن فعلاً من فاعلَيْن محال. فكذا كان جعفر يقول: إنه قد سمع القرآن في الحقيقة وعرض واحد في مكانين محال * ثم قال: وزعم أن من سرق حبة ذاكراً لتحريمها منسلخ من الإيمان والإسلام ليس بمؤمن ولا مسلم، خالد في النار طول الأبد مع الكفار لا ينفعه ما تقدّم من عمله وإن كان كأعمال الصحابة * وهذا أيضاً كذب على جعفر، وذلك أن قول جعفر إن كل عمدٍ كبيرٌ فقاس عليه هذا الجاهل وحكي عنه ما ليس من قوله. وإنما كان جعفر يقول: إن من اعتمد معصية لله تعالى فهو فاسق، وهذا قول خلق كثير لا يحصون كثرة. وأما أخذ حبة شعير أو طاقة تبن فإن هذا عند جعفر مما لا يتمانعه الناس فيما بينهم، فلم يكن يوجب على أحدهما وعيداً، ولكن إن أخذ ما يتمانع الناس أخذه مما قد حرّمه الله ذاكراً لتحريمه قاصداً إلى أن يعصي ربه فهو فاسق فاجر. وأما قوله: إنه منسلخ من الإيمان والإسلام، فقد كذب. في الفاعل لذلك عند جعفر إيمان وإسلام كثير، ولكن جعفر منعه اسم الإيمان، لأن الله وعد المؤمنين الجنة وأوعد الفجار النار، فعلم أن الفاجر الذي أوعد النار ليس هو المؤمن الذي وُعد الجنة. ثم يقال لصاحب الكتاب: خبرنا عن الأخذ لحبة شعير مع ذكره لتحريم الله أخذها: أليس هو عندك منسلخ من البر والتقوى والهدى ليس هو براً ولا تقياً ولا مهديّاً، ولو كان معه مثل أعمال الصحابة؟ فلا بدّ له من «بلى!» إن كان يعتقد شيئاً من مذاهب أهل القبلة. فيقال له: فقد دخلت فيما أنكرته على جعفر.

ثم قال صاحب الكتاب: وزعم قاسم الدمشقي أن حروف الصدق هي

حروف الكذب بأعيانها لا على المثل والنظير، وأن الحروف التي في قول «لا إله إلاّ الله» هي الحروف التي في قول الكافر «لا إله إلاّ المسيح» بأعيانها، وأن الحروف التي كان النبي ﷺ يقولها في كلامه هي الحروف التي كان يؤلفها الكفار في تكذيبه، وأن الحروف التي في القرآن هي الحروف التي في الكذب والسفه * يقال له: إنك قد حرّفت الحكاية على أصحاب هذا القول، وذاك أنهم ليس يقولون: إن الصدق هو الحروف، ولا إن الكذب أيضاً هو الحروف، لأن الحروف عندهم الله خالقها، وإنما للناس تأليف بعض الحروف إلى بعض، فما كان للناس من ذلك ففيه يقع الصدق والكذب والمدح والذم، وهي غير الحروف التي فعلها الله، والصدق من ذلك غير الكذب والمدح غير الذم والصواب غير الخطأ. وليس عندنا عن قاسم الدمشقي أنه كان يقول بهذا القول ولا نأمن كذب هذا الماجن عليه * ثم قال: وكان يقول: من زعم أن الله فعل فساد الزرع فقد كفر ومن شك في كفره فقد كفر. ومن زعم أن الخير والشر من الله فقد كفر. (ثم قال) ولا أدري أكان يكفر الشاكّ في كفره أم لا؟ * أما ترى ـ أكرمك الله ـ إلى إدخاله الشك في خلال كلامه، ليوهم من لا يعرفه أن معه توقياً للكذب وتورعاً عن القول بغير علم. ثم اعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن قاسماً كان يزعم أن الفساد في الحقيقة هي المعاصي، فأما ما يفعله الله من القحط والجدب وهلاك الزرع، فإنما ذلك فساد وشر على المجاز لا في التحقيق بل هو في الحقيقة صلاح وخير، إذ كان الله جلّ ذكره إنما يفعله بخلقه نظراً لهم ليصبروا على ما نالهم من ذلك فيستحقون الخلود في الجنة، وليذكرهم بما ينالهم من شدّة ذلك شدائد القيامة وأليم عذابها فيزدجروا عن المعاصي فيسلموا من عذاب ذلك اليوم، وليس يكون ما نجّي من العذاب بالنار وأورث الخلود في الجنان فساداً ولا شراً، بل هو نفع وخير وصلاح في الحقيقة. وأما ما حكي عنه من إكفاره من زعم أن الله خلق فساد الزرع والشاكّ في كفره، فإنه كان يزعم أن من قال: «ما نزل بالزرع من قِبَل الله فساد في الحقيقة» وزعم أن الله خلق الفساد على التحقيق فقد كفر. وأما حكايته عنه أنه يكفر من زعم أن الخير والشر من الله، فإنه كان يزعم أن الشر في الحقيقة هو المعاصي الموصلة إلى عذاب الله، وأن الأمراض والأسقام شر على مجاز الكلام، فأما في التحقيق فهي خير

وصلاح ونفع. وكان يزعم أن من قال: «إن الله خلق الشر على الحقيقة» فقد كفر، لأن الشر في الحقيقة هو المعاصي. ثم إني أعلمك ـ علّمك الله الخير ـ أن صاحب الكتاب ليس شأنه إلّا تلبيس الكلام على سامعيه. حكي عن قاسم أنه كان يقول: «إن من زعم أن الله خلق فساد الزرع فقد كفر» ليوهم سامع هذا الكلام أن ما حل بالزرع من المصائب فمن فعل غير الله. وهذا شرك عند قاسم. وقول قاسم وقول جماعة أهل الحق إن الله الفاعل لما حل بالزرع من المصائب، وإنما أبَى قاسم أن يسمي تلك المصائب شراً.

ثم قال الماجن الكذاب: وزعم ثمامة أن أكثر اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة والدهرية ونساء أهل القبلة وعوامهم وأطفال المؤمنين والبنين بأسرهم يصيرون في القيامة تراباً ولا يدخل اليهود والنصارى وسائر من عددنا من الكافرين ولا الأطفال وعوام أهل الإسلام الجنة * وهذا كذب على ثمامة. اليهود والنصارى وجميع الكفار عند ثمامة في النار ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً﴾ والكفار عند ثمامة هم العارفون بما أُمروا به ونُهوا عنه، القاصدون إلى الكفر بالله والمعصية له. فمن كان كذلك فهو كافر، فأما من لم يقصد إلى المعصية لله فليس بكافر عنده. وكيف يقول ثمامة بما حكاه صاحب الكتاب عنه، وقد وجد الله لعن اليهود والنصارى في غير موضع من كتابه؟ ولكنه كان يزعم أن هذا الإسم إنما يلزم القائل به بعد المعرفة، فأما من قال به وليست معه معرفة فلا حجة عليه ولا يسميه يهوديا ولا نصرانياً ولا كافراً. ولم يكن يقف على واحد ممن يُظهر اليهودية فيقول: «هذا ليس بيهودي» بل كان يحكم على كل من أظهر شيئاً من الكفر بحكم ما أظهره ويعتقد بقلبه، إن كان قاله بعد المعرفة. وكان يقول: كما حكم لمن أظهر الإسلام بأنه مسلم ولمن اعتقد بقلبه إن كان باطنه كظاهره فهو مؤمن، وإن كان بخلاف ظاهره فليس بمؤمن: فكذلك قلت أنا: إن من أظهر الكفر فهو كافر وعقدي، إن كانت معه المعرفة والقصد، وإلّا فليس هذا الإسم له لازماً. وأما ما حكي عنه أنه كان يزعم أن نساء أهل القبلة وأطفالهم وأطفال المؤمنين يصيرون يوم القيامة تراباً، فكذب وباطل: لم يقله ثمامة ولا كان من مذهبه.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان يقول بالماهية. والقول بها كفر عند المعتزلة * ولعمري أن القول بالماهية كفر عند المعتزلة، وثمامة من أبرأ الناس من القول بها. وقد كذب عليه في قرفه إياه بها * ثم قال: وكان يزعم أن مكة والمدينة والكوفة والبصرة وسائر دور الإسلام دار كفر، وأهلها عنده كفار مشركون * يقال له: قد حكيت عن ثمامة فيما تقدّم من كتابك أنه كان يزعم أن اليهود والنصارى والمجوس يصيرون يوم القيامة تراباً، ومعناك في ذلك لأنهم غير عارفين ولا قاصدين لله إلى معصية على العمد لها فزال عنهم ذلك عند ثمامة اسم الكفر وزال عنهم الوعيد بزوال اسم الكفر عنهم، لأن الحكم بالوعيد تابع[1] للإسم عند ثمامة. ثم حكيت عنه في هذا الموضع أنه كان يزعم أن مكة والمدينة والكوفة والبصرة دار كفر وأهلها كفار مشركون: أفتُري ثمامة لم يكن معه من المعرفة بالكلام ألاّ يناقض هذه المناقضة المكشوفة، وكان لا أقلّ عنده من أن يحكم لأهل مكة والمدينة والكوفة والبصرة بمثل ما حكم لليهود والنصارى والمجوس في زوال اسم الكفر عنهم الموجب عليهم حكم الوعيد؟ وكيف خص أهل الملة بأن حكم عليهم بالاعتماد للمعصية حتى أكفرهم وألحقهم الوعيد دون اليهود والنصارى والمجوس؟ وهذا يدل على جهلك بقول المعتزلة واعتمادك للكذب عليها والبهت لها بما ليس من قولها. وقول ثمامة في الدار قوله وقول إخوانه من المعتزلة: إنها دار إيمان وإسلام وإن أهلها مؤمنون مسلمون * ثم إن الماجن السفيه حكي عن ثمامة شيئاً كان هو الماجن يُعرف به وعوتب عليه مراراً فلم يتركه حتى أهلكه الله وصيّره إلى أليم عذابه. ولولا صيانتي لهذا الكتاب عن ذكره لذكرته.

ثم أردف كذبه على ثمامة بكذبه على شيخ المسلمين وفقيههم جعفر بن مبشر فرماه بقول هو أشبه به والوصف له به أولى؛ فتركنا ذكره أيضاً، لأنه سفه تُصان الكتب عنه. ثم حكي عن جعفر ابن مبشر شيئاً يُعلم كذبه عليه ضرورة: زعم أنه

---

(١) في الأصل: تابعاً.

كان يقول: إن رجلاً لو وجّه إلى امرأة ليتزوّجها فجاءته فوثب عليها من غير عقد نكاح ولا وليّ ولا شهود لكان نكاحه إياها طلقا إذا كانت نيته (زعم) أنه أحضرها ليتزوّجها * يقال له: لسنا نعجب بعد هذا من شيء تقوله. الويل لك! أما علمت أن كتاب السنن والأحكام في أيدي الناس وفيه باب النكاح قد وصف قوله فيه؟ وهؤلاء أصحابه قد طبّقوا الأرض، وهذه عانات أهلها كلهم يقولون بقوله وكانوا قبل ذلك على مذهب سليمان بن جرير فنقلهم إلى الاعتزال بحسن تأتّيه ورقّة قصصه؛ فكيف استجزت الكذب على رجل هذه حاله وقوله قد شهر وعرف؟ ومن بعد فإن قول جعفر في الفقه مشهور، وهو اتباع ما في ظاهر القرآن والسنّة والإجماع وترك القول بالرأي والقياس، فمن كان هذا أصله في الفقه كيف يجوز له أن يقول بما حكاه عنه صاحب الكتاب؟ ولقد أخبرني بعض أصحابنا أنه كان في مجلس عليّ الرازي الفقيه وعنده جماعة من النوابت فذكروا جعفر بن مبشر فنالوا منه، فقال لهم عليّ الرازي: لا تفعلوا[1] فليس هذه منزلة جعفر في العلم. لقد كنت أراه يناظر بشراً المريسي فيفر بشر من يده. هذا وعليّ الرازي واحد الناس في الفقه. ثم يقال لصاحب الكتاب: هذا القول الذي حكيته عن جعفر بقول الرافضة أشبه، لقولهم[2] بالمتعة ولوطئهم النساء بغير تزويج ولا ملك يمين خلافاً لكتاب الله نصاً، ثم يرون أن يطأ المرأة الواحدة في اليوم الواحد مائة رجل من غير استبراء ولا قضاء[3] عِدّة؛ وهذا خلاف ما عليه أمة محمد ﷺ.

ثم إن الماجن ذكر أبا جعفر الإسكافي رحمه الله فقال: كان يزعم أن الله ليس بمستحق للوصف بالقدرة على ظلم العقلاء، ولكن يستحق الوصف بالقدرة على ظلم المجانين والأطفال * وهذا كذب علي أبي جعفر؛ وقوله في هذا الباب أنه كان

---

(١) في الأصل؛ تفعلون. ولكن فوق النون علامة تدل على أن واحداً قد وقف على الخطأ وأراد أن يصححه.

(٢) في الأصل: بقولهم.

(٣) في الأصل: قضىً.

يزعم أن الأجسام تدل بما فيها من العقول والنعم التي أنعم الله بها عليها على أن الله ليس بظالم لها، والعقول تدل بأنفسها على أن الله ليس بظالم. (قال) فليس يجوز أن يجامع وقوع الظلم منه ما دل لنفسه على أن الظلم ليس يقع منه. فقيل له: فلو وقع منه الظلم، كيف كانت تكون القصة؟ قال: كان يقع والأجسام معرّاة من العقول الدالة بعينها على أنه لا يظلم. هذا قول أبي جعفر، وليس كل من ارتفع عقله كان مجنوناً ولا طفلاً. وما ذكره لأبي جعفر وعيبه له إلّا كما قال الأعشى:

كناطحٍ صَخْرةً [يوماً] لِيَفْلِقَها فلم يَضِرْها وأَوْهَى قرنَهُ الوَعِلُ

ثم قال: وفيهم اليوم من يزعم أن الله لم يخلق الكافرين ولا المؤمنين في الحقيقة * يقال له: هذا كذب وزور. لم يقل هذا أحد إلّا إخوانك من أهل الإلحاد، فأما من ينتحل الإسلام فليس هذا ـ بحمد الله ـ قول أحد منهم. والذي قصد إليه بهذا الكذب عباد، ومن قول عباد إن من زعم أن الله لم يخلق الكافرين والمؤمنين فقد نفى عن الله خلق الإنسان، لأن الكافر عنده إنسان وكُفْر، والمؤمن عنده إيمان وإنسان، فإذا نفى عن الله خلق الكافر والمؤمن فقد نفى عنه خلق الإنسان وخلق إيمانه وكفره. ونفى خلق الإنسان عند عباد شرك بالله وكفر به. وقد كان يقول: إن الله خلق المؤمن والكافر أي خلق الإنسان المؤمن والانسان الكافر * ثم قال: ويزعم صاحب هذا القول أن كل موجود على ظهر الأرض فلم يكن معدوماً قط بوجه من الوجوه، لأن الموجود عنده ليس بمعدوم ولم يكن معدوماً ولا يكون معدومفا أبداً. (ثم قال) وهذا التصريح بأن الأجسام قديمة، لأن المحدث ما وجد بعد عدم وما لم يكُ معدوماً لم يوجد بعد عدم * يقال له: إن صاحب هذا القول يزعم أن المحدث ما لم يكن فكان فالموجودات عنده من المحدثات لم تكن فكانت. فخرج من القول بقدم الأجسام بهذا القول.

ثم قال: وقد زعم الجاحظ مع ما حكيت عنه من إحالة فناء الأجسام وعدمها أن الله لا يخلد كافراً في النار ولا يدخله فيها، وأن النار تُدخل الكافر نفسها وتخلده فيها. (ثم قال) هرباً بزعمه من مسائل الملحدين في التخليد. (قال)

فقلت لبعض أصحابه: وكيف صارت النار هي التي تخلد الكفار في عذابها وتصيّرهم إليها؟ (قال) فقال: من قِبَل أنهم عملوا أعمالاً فصارت أجسادهم لا تمتنع النار إذا حاذتها في القيامة من اجتذابها إليها بطباعها. ثم وصف كلاماً (زعم) دار بينه وبين هذا الرجل في هذا الباب * وهذا كذب وزور. وهذه كتب الجاحظ في أفعال الطبائع فانظر فيها، فإن وجدت فيها حرفاً واحداً مما حكاه عنه هذا الماجن فهو صادق؛ وإلّا فاعلم أنه كاذب بهّات، كذب عليه في الحكاية عنه أنه يحيل فناء الأجسام ثم أردفه بكذب آخر والله المستعان. ثم إني أعلمك أن صاحب الكتاب يوافق الجاحظ في أفعال الطباع لا خلاف بينه وبينه فيها[1]. فإن كان القول بفعل الطباع ويجب على الجاحظ أن النار هي التي تدخل الكفار نفسها وتخلدهم فيها فهو واجب على صاحب الكتاب لمشاركته للجاحظ في القول بأفعال الطباع.

ثم قال: وفيهم من يزعم أن سارقاً، لو قصد إلى بدرة ليست له ففتحها ثم تناول ما فيها أربعة أربعة، أنه لم يفسق ولم يفجر، فإن أخذها جملة فسق بأخذها * واعلم ـ أكرمك الله ـ أن صاحب الكتاب إنما دهره الكذب في حكايته أو تقبيح القول الذي يحكيه. وأصحاب هذا القول الذي حكاه صاحب الكتاب يزعمون أن السارق الذي وصفه لو أخذ أربعة دراهم ثم أخذ بعدها أربعة أخرى فقد فسق بمنعه الأربعة الأولى والأربعة الثانية، فأما في نفس الأخذ فلم يفسق، لأنهم إنما يفسّقون سارق خمسة دراهم أو خائنها قياساً على مانع الزكاة * ثم قال صاحب الكتاب: وزعم النظام أن رجلاً لو أخذ من مال يتيم مائتي درهم غير حبة لم يفسق، وأنه إن أخذ منه مائتي درهم سواء فسق وفجر وصار من أهل النار * إعلم أن النظام كان يفسّق خائن مائتي درهم، لقول الله عزّ وجلّ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾ والمال عنده لا يكون أقل من مائتي درهم، والوعيد عنده لا يعلم بالقياس وإنما يعلم بالسمع،

---

(١) في الأصل: فيه.

وكذلك الأسماء إنما تعلم أيضاً بالسمع؛ فلما نطق القرآن بالوعيد لخائن المائتي درهم حكم به عليه ووقف دون ذلك.

ثم قال: وأكثرهم يزعمون أن النبي ﷺ إذا قصد إلى تأدية فرض من فروض الله جاز عليه الغلط والخطأ في تأديته، وأن اليهود إذا اجتمعت لتأدية فرض لم يجز عليها الغلط في تأديته. (ثم قال) فكأنّ الله عصم اليهود عندهم مما لم يعصم منه محمداً عليه السلام * وهذا كذب وزور، وأحسب صاحب الكتاب أراد أن يسب النبي ﷺ وأن يضيف إليه فعل الخطأ، فذكره بذلك على ألسنة المعتزلة. وكيف تزعم المعتزلة أن اليهود إذا اجتمعت لتأدية فرض لم يجز عليها الغلط في تأديته واليهود بأسرها تدين باليهودية وبأن الإسلام باطل وأن محمداً ﷺ ليس برسول؟ وهذا كله من تدينها وقولها كفر بالله العظيم عند جميع الأمة. ما أجرأ هذا الماجن على الكذب وقول الزور! وأما ما ذكر به النبيّ ﷺ إذا قصد إلى الأداء عن الله جلّ وعزّ والإخبار عنه بما أمره بأدائه إلى خلقه وبإخبارهم إياه، فليس يجوز عليه الغلط والخطأ في ذلك، لأن الله قد أوجب على الخلق طاعته فيما أمرهم به وتصديقه فيما أخبرهم به عن ربهم، فلم يكن جلّ ثناؤه ليأمرهم بتصديق من يجوز عليه خطأ، ولا بطاعة من لا يؤمَن منه الغلط. وأما فيما سوى ذلك مما لم يأته عن الله فيه نهي، فقد عاتبه الله في سورة عَبَسَ وفي قصة الأساري ببدر، ولكن كل ما يقع من النبي عليه السلام من ذنب فصغير مغفور لا يوجد عليه وعيداً ولا يزيل ولاية ولا يوجب عداوة، وقد أخبره الله بأنه قد غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر * ثم قال: وكلهم أيضاً، إلا النظام ومن وافقه، يزعم أن الأمة لا يجوز عليها الخطأ وأن الخطأ جائز على النبي ﷺ * يقال له: إن الخطأ غير جائز على النبي عليه السلام فيما يبلغه عن ربه ولا فيما جعله حجة فيه، هو ﷺ بائن من الناس في هذا الباب. وكل واحد من الأمة سواه عليه السلام فجائز عليه الخطأ، والأمة بأسرها لا يجوز عليها الخطأ فيما تنقله عن نبيها لأنها حجة فيما يُنقل عنه. ثم يقال له: خبرنا عن الأمة بأسرها: هل يجوز عليها الخطأ فيما تنقله عن نبيها ﷺ لأنها حجة، أو يجوز عليها ارتكاب المعصية؟ فمن قوله؛ لا! لأنه يظهر الرفض والقول بالإمامة،

فليس يجوز له الإقرار بأن الأمة يجوز عليها بأسرها ارتكاب المعصية، لأن الإمـام أحدها والمعصية لا تجوز عليه. فيقال له: فخبرنا عن الأنبياء عليهم السلام: هل تجوز على أحد منهم المعصية؟ فإن قال: لا! تُـلي عليه قـول الله ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ وقول نوح ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ وتـوبته من ذلـك. فلا بـد من الإقرار بتصديق القرآن ما تمسّك بإظهار الإسلام. فيقال له: فقد جاز عندك على الأنبياء المعصية ولم يجز ذلك على الأمة. وهذا ما أنكرته وشنّعت به على المعتزلة * ثم قال: وزعم الجاحظ أن الأنبياء عليهم السلام اعتمدت المعاصي وواقعتها على غير تأويل وارتكبتها مع العلم بـأن الله قد نهاهـا عنها * يقـال له: ليس يـزعم الجاحظ أن الأنبياء ارتكبت المعاصي. هذا كذب منك عليه، وإنما قال الجاحظ: إن آدم كانت منه معصية صغيرة مغفورة لا توجب عداوة ولا تزيل ولاية، ولولا أن الله أخبر بها عنه لما أضافها الجاحظ إليه. والجاحظ يقول بالمعرفة ويزعم أن أحداً لا يعصي الله إلّا بعد العلم بما نهاه عنه. وصاحب الكتاب يوافقه على القول بالمعرفة وأن أحداً لا يعصي الله إلّا بالقصد إلى معصيته والاعتماد لها. فكل ما لزم الجاحظ من العيب بهذا القول فهو لصاحب الكتـاب لازم. والعجب لصاحب الكتـاب كيف يعيب قوماً بمذاهب هو يذهب إليها ويتدين بها؟ وهذا يدل على حيرته وسوء سريرته[1] * ثم قال الماجن الكذاب: ونسّاك البغداديين اليوم يذهبون إلى أنه قد يجوز أن يبعث الله نبيًّا كافـراً فاجراً. (قال) ومع هذا هم يزعمون أن الإمام لا يكون إلّا برًّا تقيّاً. (ثم قـال) وهؤلاء سقاط جـداً ولكن قد حكيت عن المـردار والقصبي في ضعتهما وقلتهما فليس بمستكثر أن نحكي عن من قار بهما * يقـال له: أمـا ما حكيت عن نسّاك البغداديين فكذب وباطل. هذه معتزلة بغداد بأسرها يُسألون واحداً واحداً فإن كان فيهم أحد يقول بما حكيت عنهم فأنت الصادق فيما خبرت به عنهم. وإن وُجدوا بأسرهم يُكفّرون القائل بما ذكرت عنهم عُرف مجونك وجهلك وجرأتك على الكذب وقول الزور. وأما قولك: «وهؤلاء سقاط جداً» فما أراك عبتَ إلّا نفسك

---

(١) في الأصل: سيريرته.

ولا وضعت إلّا من قدرك، لأن أُسْقط من هؤلاء تابعُهم والمتعلم منهم والمختلف إلى مجالسهم والناسخ لكتبهم والسائل عن مسائلهم والمتجمل عند الناس بانتحال مذهبهم. وأما ذكرك أبا موسى وجعفراً بما ذكرتهما به فلست أول عيّار يشتم أهل المروءة والأقدار. وعلمُ الموافق والمخالف بقدر هذين الشيخين في الإسلام يغني عن الإكثار من ذكرهما. ثم يقال له: قد كان تعرُّضنا لنقض كتاب ساقط مثلك ضرباً من العناء، ولكن قد نقضنا على أستاذيك أبي حفص الحدّاد وأبي عيسى الورّاق مع خساستهما وضعتهما فليس بمستكثر أن ننقض على من قاربهما من أتباعهما * ثم قال الماجن الكذاب: وأهل هذا المذهب يزعمون أن الكفر جائز على الأمة بأسرها وأن قول النبيّ ﷺ: «لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلال» ليس بصحيح * وهذا أيضاً كذب وزور كالذي قبله، وقد كان يقال: إن مع كذاب الرافضة من الجرأة على الكذب ما يقصد بكذبه إلى الأحياء ويستشهد الحضور، وهذا صاحب الكتاب يكذب على معتزلة بغداد وهم أحياء حضور.

ثم ذكر قول واصل في عثمان، وذكر وقوفه فيه وفي خاذليه وقاتليه وتركه البراءة من واحد منهم * وهذه هي سبيل أهل الورع من العلماء: أن يقفوا عند الشبهات، وذاك أنه قد صحت عنده لعثمان أحداث في الست الأواخر فأشكل عليه أمره فأرجأه إلى عالمه * ثم ذكر قوله وقول عمرو في عليّ وحربه وطلحة والزبير وعائشة وحربهم ووقوفهما[1] في أمرهم * وهذا كالذي قبله: كان القوم عندهما أبراراً أتقياء[2] مؤمنين قد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله ﷺ وهجرة وجهاد وأعمال جميلة، ثم وجداهم قد تحاربوا وتجالدوا بالسيوف فقالا: قد علمنا أنهم ليسوا بمحقّين جميعاً، وجائز أن تكون إحدى الطائفتين محقة والأخرى مُبطلة ولم يتبين لنا مَن المحقّ منهم من المبطل فوكلنا أمر القوم إلى عالمه وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال، فإذا اجتمعت الطائفتان قلنا: قد علمنا أن إحداً

(١) في الأصل: ووفقوفهما.
(٢) في الأصل: ابرار اتقيا.

كما عاصية لا ندري أيّكما هي * ثم قال: وأما أبو موسى وجعفر بن مبشّر فإنهما كانا يُفسّقان عثمان ويبرأان[1] منه * يقال له؛ هذا كذب منك عليهما. قولهما المعروف الوقوف في عثمان وخاذليه والبراءة من قاتليه والشهادة عليهم بالنار * ثم قال: وهم والذين من قبلهم مجتمعون على البراءة من عمرو ومعاوية ومن كان في شقهما * يقال له: هذا قول لا تبرأ المعتزلة منه ولا تعتذر من القول به * ثم قال: وجعفر بن حرب يقول بهذا كله إلاّ أنه يقف في عثمان * يقال له؛ هذا كذب منك على جعفر. قول جعفر بن حرب ولاية عثمان والبراءة من قاتليه، وكذلك قول الإسكافي في عثمان. وأما قول جعفر بن مبشّر وجعفر ابن حرب والإسكافي في طلحة والزبير وعائشة فإنهم يصححون توبتهم من خروجهم على عليّ ويتولونهم لذلك.

ثم قال: وزعم النظّام أنه ليس في جلّة أصحاب رسول الله ﷺ إلاّ من قد أخطأ في الفتيا، وقال في الدين برأيه فأحلّ ما حرّم الله وحرّم ما أحلّ الله. (ثم قال) وفاعل ذلك عنده منسلخ من الإيمان. (ثم قال) وكان يزعم أن أبا بكر الصديق ناقض بعد أن قال: «أيّ سماء تظلّني وأيّ أرض تقلّني؟» ثم قال: «أقول فيها برأيي» * يقال له: كذبت على إبراهيم وقلت الباطل. الذين تكلموا في الفتيا من أصحاب رسول الله ﷺ عند إبراهيم لا يعدون أموراً: إما أن يكونوا قالوا برأيهم، فذلك منهم خطأ لا يضلّون به عنده ولا يخرجون من الولاية ولا يستحقون به العداوة، وإما أن يكونوا تكلموا فيها ليستخرجوا الحق من جُمَل الكتاب والسنّة فذلك حق وصواب، وإما أن يكونوا تكلموا على جهة الإصلاح بين الناس فذلك أيضا حق وهُدى.

ثم قال الكذاب: وأما الأسواري فقد حكي عنه القول بالإمامة * وهذا كذب وباطل وما يُبالي مَنْ حكي القول بالإمامة عن الأسواري أن يحكي القول عنه بالإجبار والتشبيه، ولكن صاحب الكتاب لا يُبالي ما قال. وإن عندنا لَمجالس

---

(١) في الأصل: يبرئان.

دارت بين عليّ الأسواري وبين علي بن ميثم الرافضي في الإمامة أخزاه فيها وقطعه أوحش قطع .

ثم قال: وزعم الذين ثبّتوا إمامة عليّ منهم أن سعداً وأسامة وابن عمر ومحمد بن مسلمة وجميع القاعدين قد أخطؤا بقعودهم عنه، وأنهم لا يدرون لعلهم قد خرجوا بخطئهم من الإيمان وصاروا من أهل النار * وقد كذب أيضاً وقال الباطل: الذين ثبتوا إمامة عليٍّ عليه السلام وفضّلوه على جميع المؤمنين من المعتزلة قد اختلفوا في قعود مَنْ سميتُ عن عليّ. فزعم بعضهم أن قعودهم عنه إنما كان كقعود كثير من الناس اليوم عن الغزو وليس أنهم لا يرون الغزو، ولكن لما رأوا جماعة قد قامت به استجازوا القعود عند قيام غيرهم به. قالوا: فعلى هذا الوجه قعد القوم عن عليّ، لأنهم رأوه قد خرج إلى أهل الشأم في ستين ألفاً، فجاز لهم عند أنفسهم الجلوس عنه من غير إنكار عليه. وقال بعضهم: بل كان جلوسهم عنه خطأً لا ندري ما بلغ بهم ذلك الخطأ غير أنهم لنا أولياء غير أعداء * ثم إن صاحب الكتاب وصف قول أصحابنا في تفضيل بعض الصحابة على بعض. ثم قال بعد ذلك: وزعم الذين قدّموا علياً أن الأمة بايعت أبا بكر بعد وفاة النبي ﷺ، لأنه كان فيهم خلق كثير يسرّون الكفر ويبغضون علياً لقتله مَنْ قتل من عشائرهم بين يدي رسول ار ﷺ. ثم مرّ في كلام يشبه هذا * وقد كذب وقال الباطل: إنما احتج بهذه الحجة قوم من جُهّال الرافضة وحَمْقاهُم[1]. فأما مَنْ تشيّع من المعتزلة فليس هذه علته ولا هذا قوله، وهذه كتب أبي جعفر الإسكافي في هذا الباب معروفة مشهورة ـ وهو من رؤساء متشيعة المعتزلة ـ تخبر بكذب هذا الماجن السفيه، وقولهم في ذلك إن الذين عقدوا لأبي بكر من أهل الفضل والأمانة شاهدوا من الأمة من الميل إلى أبي بكر والاجتماع إليه ما دعاهم ذلك إلى توليته أمورهم دون غيره من غير بغض كان منهم لعليّ ولا عداوة منهم له ظاهرة ولا باطنة. وكيف

(١) في الأصل؛ حمقايهم.

يجوز هذا عليهم وعداوة عليّ على ما ذكر صاحب الكتاب كفر بالله؟ ولو أبغضوا[1] عليّاً على ذلك لأبغضوا عليه رسول الله، لأنه أمره بذلك وأعانه عليه. ما أبعد هذه الصفة مما وصف الله به أصحاب نبيه عليه السلام! حيث يقول: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً﴾ الآية.

ثم قال الكذاب: في البغداديين اليوم جماعة تُفسِّق عبدالله ابن جعفر وتبرأ منه بأخذه الأموال من معاوية ويزيد وإنفاقه إياها في إصلاح مروءته، وتقف في أمر الحسن بن عليّ وتقول: إن كان احتجن ما أخذ من ربه أو أنفد على نفسه وأهله فهو فاسق فاجر غير مسلم ولا مؤمن، وإن كان فرّقه على المساكين فلا شيئ عليه * فمن وصف قول أهل هذا المذهب في زعمه يقال له؛ قد فضحت نفسك وهتكت سترك بما بدا من جهلك. ويلك! هذه المعتزلة ببغداد وغيرها من مدن الإسلام مجتمعين ومتفرقين يُسألون عن من ذكرت أنهم يتبرؤون منه ويقفون فيه، فإن سُمع من واحد منهم شيء مما قلت فأنت صادق، وإن وُجدوا بأجمعهم يتولون مَنْ ذكرت ويتقربون إلى الله بولايته عُلم أنك كاذب. وما سمعت أحداً قط قال في عبدالله بن جعفر والحسن بن عليّ رضوان الله عليهما ما قال إلاّ هو. وإني سمعته وهو معتزلي في آخر أيامه قبل أن تطرده المعتزلة من مجالسها وتنفيه عن أنفسها بقليل يقول في عبدالله بن جعفر والحسن بن عليّ ما حكاه عن المعتزلة فأقبل عليه مَنْ حضر بالتعنيف والتوبيخ وقالوا؛ «قصدت إلى مَنْ خبّر رسول الله ﷺ أنه أحد سيدَيْ شباب أهل الجنّة بمثل هذا القول» وكان ذاك أوّل عداوة المعتزلة له.

ثم قال: وأهل هذا المذهب يزعمون أن أموال الناس محرّمة عليهم. ثم مر في وصف قولهم * وهذا القول كان يقوله الخبيث في آخر صحبته للمعتزلة، وصحبه على ذلك أحداث فكلهم ظهر إلحاده وانكشف كفره، ولولا طهارة المعتزلة وبراءتها من الأدناس لقد كان عرّضها هذا الخبيث عند إظهارة هذا المذهب، ولكن

(١) في الأصل: بغضوا.

الله أظهر براءتها منه فكانت هي أشد الناس عليه حتى لقد هجره أكثرها فبقي طريداً وحيداً، فحمله الغيظ الذي دخله على أن مال إلى الرافضة إذ لم يجد فرقة من فرق الأمة تقبله، فوضع لهم كتابه في الإمامة وتقرّب إليهم بالكذب على المعتزلة * ثم نحل هذا القول الشنع الذي كان يقول أبا مجالد، ثم ذكره بما هو أولى به وأحق * وشُهرة أبي مجالد بالفقه والعلم والفضل والدعاء إلى الحق تغني عن الإطالة لوصفه. ما ظنّك برجل جمع العلم بالحديث والفقه والكلام وتفسير القرآن مع حسن بيان وفصاحة لسان وأظهار للحق والدعاء إليه والقصص به أيام حياته والصبر على الأذى في الله حتى لحق به رحمه الله!

ثم إن صاحب الكتاب خبّر بأخبار كأنها من خرافات النساء والصبيان، لم يكن يُشاكل كذبه في كتابه إلّا ضَمُّ هذه الخرافات أليه ليكون كتابه يشبه بعضه بعضاً. ثم ذكر التصديق بالنجوم فرمى به أبا مجالد، وما رأيت أحداً قط كان أغلظ على مَنْ صدّق بها منه ولا أشدّ إقداماً على فعله منه، ولا رأيت أحداً كان أشد تصديقاً من هذا الماجن لها فعكس القصة وأضاف إلى أبي مجالد ما قد عُرف هو الخبيث به.

ثم قال: وأنا مبتدىء الآن في رد ما حاولوا به التشنيع على الشيعة عليهم ومُدخلهم في أكثر مما أنكروه عليهم * يقال له؛ أن ابتدأت بما ذكرت على حسب ما مضى في كتابك من الكذب والسفه فقد كمل كتابك وصار الغاية في جمع الكذب وقول الزور والنهاية في السفه على العلماء، ولا أحسبك تفعل غير هذا * ثم قال: وموجّه بالكلام نحو الجاحظ فإني وجدته قد جمع كل حق وباطل أضيف إليهم في كتابه الذي يدّعي «فضيلة المعتزلة» وجعله أبواباً، منها باب ذكر فيه قول مَنْ قال منهم بالجسم والماهيّة وحدوث العلم والقول بالرجعة وإضافتهم جميع ما اختلقوا فيه على نُصّاره إلى أئمتهم. وباب ذكر فيه جنايتهم (بزعمه) على وُلد رسول الله ﷺ بمنعهم من التفقه في الدين وأيهامهم إياهم أن الله يُلهمهم العلم إلهاماً بغير تعلم ولا طلب. وباب ذكر فيه طعنهم على الصحابة (بزعمه) وإكفارهم إياهم في ظنه. وباب ذكر فيه أن فيهم طبقة تزعم أن الله ينتقل في الصورة، وطبقة تزعم أن علياً

هو الله، تعالى الله. (ثم قال بجهله) وسأعرفكم أنه لم يَرد بالطعن على الشيعة وحدها، وإنما قصد إلى الإسلام. (ثم قال) فتفهموا ما أقول فإنه قريب واضح * يقال له: وكيف يكون الجاحظ قصد إلى اثلاسلام، وإنما عاب الرافضة ووصف وحشة قولها بمخالفته للإسلام ومضادته لما أتي به محمد عليه السلام؟ * قال: ثم يقال له: هل يدل غلط مَنْ غلط منهم في القول بالجسم والماهيّة والبداء على فساد قولهم: إن بني هاشم أهدى الخلق جميعاً، وإنهم فوقهم في الفضل والعلم؟ فإن قال: نعم! قيل له: من أيّ وجه دُلّ عليه؟ * يقال له؛ لم يزعم الجاحظ ولا أحد من المعتزلة أن التشيع لبني هاشم باطل فيدل عليه. وكيف يكون ذلك عند الجاحظ وعند إخوانه من المعتزلة كذلك، ورسول الله ﷺ الذي هدانا الله به من الضلالة واستنقذنا به من الكفر والجهالة هاشميّ وعليّ بن أبي طالب هاشمي والحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة هاشميان، والعباسُ ابن عبد المطلب كهل قريش هاشمي وعبدالله بن عباس[1] حَبْر هذه الأمة هاشمي وعلماء بني هاشم ونُسّاكهم كثير بحمد الله ونعمته؟ ولكن الجاحظ أراد بذكره للقول بالجسم والبداء وحدث العلم أن يخبر أن الرافضة قد اشتملت من العيوب في أصل الدين وفرعه على مالم تشتمل عليه فرقة ممن ينتحل الإسلام، وأنهم قد جمعوا إلى إكفار المهاجرين والأنصار والكفر في القرآن ومخالفة سنّة محمد عليه السلام الجهل بالتوحيد الذي هو أصل الدين وعمود الإسلام فلم يحصل في أيديهم من الإسلام أصل ولا فرع.

قال صاحب الكتاب: ثم يقال له: هل يجوز أن يخطىء في شيءمَنْ يصيب في غيره؟ (قال) فإن قال: لا! فقد دفع الوجود. وإن قال: نعم! قيل له: فما تنكر أن يكون خطؤهم في هذا المذهب لا يدفعهم عن الصواب في التشيع لبني هاشم؟ * يقال له؛ ليس يدفع الجاحظ ولا أحد من المعتزلة أن يكون إنسان يخطىء في شيء ويصيب في غيره، وليس يدفع أيضاً أن يكون التشيع لبني هاشم

(١) في الأصل: جعفر عباس. وكلمة «جعفر» قد ضرب عليها الناسخ.

صواباً وهُدى ـ اللهم إلاّ أن تريد بالتشيع لنبي هاشم الرفض والقول بـأن النبي ﷺ استخلف عليّ ابن أبي طالب على أمته وجعله الإمام من بعده، وأن المهاجرين والأنصار اجتمعوا فأزالوه عن الموضع الذي وضعه فيه رسول الله ﷺ وأقاموا غيره اعتماداً منهم لمعصيته وقصدا إلى مخالفة أمره، فإن كنت هذا المذهب تريد فهو عند الجاحظ وعند جماعة المعتزلة ضلال وباطل وزور، كما أن القـول بالجسم والبـداء وحدوث العلم ضلال وكفر * ثم قال صاحب الكتاب: فإن قال: ليس إلى هذا قصدت، وإنما أردت تعريف الناس سوء اختيارهم لهذه المذاهب، (قال) قلنا له: ليس لك في هذا إلاّ ما عليك أكـثر منه. (وقـال) إنا قـد وصفنا من سـوء اختيار أصحابك ما لا يوجد منه في اختيار الملحدين فضلاً عن اختيار أهل القبلة * يقال له: لو صدقت في الحكاية عن أصحابه لما وجدت لهم من سوء الاختيار إلاّ فرعاً[1] لا يكـاد ينجو منـهٌ عالم، ولكنـك كذبت عليهم وحكيت عنهم مـاليس من قولهم وأضفت إليهم ماليس منهم. وبعد فهل حكيت عنهم أن الاختلاف فيما بينهم إلاّ القول في فناء الأشياء وبقائها، والكلام في المعاني والقول في المعلوم والمجهول وفي المقطوع والموصول وفي إحالة القدرة على الظلم وفي التولد؟ وهذه أبواب من لطيف الكلام وغامضه وقد تدخل شُبَه على العلماء، وهو غير شبيه بخطأ الرافضة في قولها بالتشبيه وحدوث العلم وأن الله تعالى قد كان غير عالم فعلم وأنه يبدو له البدوات وأنه اضطر عباده إلى الكفر به والمعصية له بالأسباب المُهيجات، والقول بالـرجعة إلى دار الدنيا قبل الآخرة وأن القرآن قد غُيّر وبُدّل وحرّف عن مواضعه وزيد فيه ونُقص منه وأن الفرائض والسنن قد غُيّرت وبُـدّلت وزيد فيهـا ماليس منهـا وأن الأمة ارتدّت بعد نبيها وكفرت بعد أيمانها. هذا جملة من سوء اختيار الرافضة لـو طلبت مثله في اختيار اليهود لما أصبته.

ثم قال صاحب الكتاب: ثم يقال له: أيُّما أشنعُ: القول بأن الله جسم لا يشبه الأجسام في معانيها ولا في أنفسهـا غير متنـاهي القدرة ولا محـدود العلم لا

(١) في الأصل: فرع.

يلحقه نقص ولا يدخله تغيير ولا تستحيل منه الأفعال لا يـزال قادراً عليهـا، أم القول بأن الله شيء ليس بجسم متناهي القدرة والعلم، وأن لما في ملكه وسلطانه آخِراً سيفعله فإذا فعله لم يخف عدوّه منه ضرراً؟ * يقال له؛ كيف يجوز للرافضة القول بأن الله عزّ وجلّ جسم لا يشبه الأجسام في معانيها ولا في أنفسها مع القول بأنه يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد، وأنه ذو صورة وقـدر وهيئة، وكيف لا يكـون محدود العلم مَنْ علمُه محدث وهل يكون محدث غير محدود، وكيف لا يدخله تغييـر وقد كان غير عالم ثم علم؟ ولو أرادت الرافضة أن تزعم أن ربها محدث يشبهها في جميع المعاني ومن جميع الوجوه هل كانت تعدو ما وصفته به؟ تعالى الـذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ عما وصفه به الجاهلون. وأما قول صـاحب الكتاب: «إن الله شيء ليس بجسم متناهي[1] العلم والقدرة» يريد به أبا الهذيل، فكذب وباطل. لم يقل أبو الهذيل قط: إن الله متناهي العلم والقدرة، وذاك أن أبا الهذيل كان يقول: إن علم الله هو الله، والله عنده ليس بذي غاية ولا نهاية و ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. وإنما زعم أن المحدثات متناهية محدودة مُحصاة محاط بها غير خارجـة من علم الله، وقد بيّنا قوله فيما مضى من كتابنا. ثم جميع ما حكي عن صاحب هذا القول بعد هذا فكذب عليه، والكذب لا يغني عن الحق شيئاً.

ثم قال صاحب الكتاب: أيُّما أشبه بغلط العلماء: غلط هشام في العلم، أم غلط أبي الهذيل فيه؟ فإن قال: هذا على قدر قوّة الشبهة وضعفها، (قال) قلنا له: فنحن نصف بعض ما يعتلّ به هشام في العلم، وما يعتلّ به أبو الهذيل لمذهبه، ثم انـظر في العلّتين فـإنك إن أحببت الهـدى لم يخف عليك مقـدار الشبهتين. قـال هشام: ليس يخلو القديم من أن يكون لم يزل عالماً لنفسه كما قالت المعتزلة، أو عالماً بعلم قديم[2] كما قالت الزيدية، أو عالماً على الوجه الذي ذهبت إليه. فإن كـان

(١) في الأصل: متناهٍ.

(٢) في الأصل: قديماً.

عالماً بدقائق الأمور وجلائلها لنفسه فهو لم يزل يعلم أن الجسم متحرك لنفسه، لأنه الآن عالم لذلك وما علِمه الآن فهو لم يزل عالماً به. (قال) فإن كان هذا هكذا فلم يزل الجسم متحركاً، لأنه لا يجوز أن يكون الله [لم يزل] عالماً بأن الجسم متحرك إلّا وفي الوجود جسم متحرك على ما وقع به العلم؛ ولا بدّ أيضاً من أن يكون [الجسم لا يزال متحركاً لأنه لا يجوز أن يكون] لا يزال عالماً بأن الجسم متحرك إلّا لأنه لا يجوز أن يكون] لا يزال عالماً بأن الجسم متحرك إلّا وفي الوجود جسم متحرك على ما وقع به العلم؛ ولا بدّ أيضاً من أن يكون لا يزال عالماً بأن الجسم متحرك، إذ النفس التي لها ومن أجلها علم ذلك لا تزال[1] موجودة * فنقول ـ والله الموفّق للصواب ـ إن صاحب الكتاب لما اجتهد في تحسين قول هشام وتقوية مذهبه وقوّة شبهته وصف الله ـ تعالى عما وصفه به ـ بأنه[2] جاهل بالأمور غير عالم بها. ولو كان القول على ما قال لم يجز أن يقع من القديم فعلٌ أبداً، لأن الفاعل لا بدّ من أن يكون قبل فعله عالماً بكيف يفعله وإلّا لم يجز وقوع الفعل منه، كما أنه إذا لم يكن قادراً على فعله قبل أن يفعله لم يجز وقوع الفعل منه أبداً. ألا ترى أن من لم يحسن السباحة لم يجز منه وقوعها، وكذلك من لم يحسن الكتابة لم يجز منه وقوعها؛ فإذا تعلّمها وعلم كيف يكتب جاز وقوع الكتابة منه، وكذلك الذي لا يحسن يسبح إذاً تعلّم السباحة وعلم كيف يسبح جاز وقوعها منه. وهذا حُكْم كل فاعل: لا بدّ من أن يكون قبل فعله عالماً به وإلّا لم يجز وقوعه منه. فإذا زعم هشام أن الله جلّ ثناؤه قد كان غير عالم بغيره فكيف جاز وقوع الفعل منه وهو غير عالم كيف يفعله؟ فإن احتج محتجّ فقال: جاز منه وقوع الفعل بأن أحدث لنفسه علماً به فكان بحدوث ذلك العلم عالماً بكيف يفعل أفعاله فجاز منه عند ذلك وقوع الأفعال، قيل له: وكيف يجوز أن يحدث لنفسه علماً، وكيف يفعل ذلك العلم، وهل استحالة وقوع ذلك العلم منه مع جهله بكيف يفعله إلّا كاستحالة وقوع سائر الأفعال منه مع الجهل بكيف يفعلها؟ ولئن[3] جاز وقوع الفعل ممن لا يعلم

---

(١) في الأصل: يزال.

(٢) في الأصل: وبانه.

(٣) في الأصل: ولان.

كيف يفعله قبل فعله له ليجوزنّ وقوعه من غير قادر عليه، لأن بُعْد الفعل ممن لا يعلم كيف يفعله كبُعْده ممن لا يقدر عليـه. وقد ذكـر جعفر بن حـرب أنه سـأل السكاك في حدوث العلم وعارَضَه بحدوث القدرة والحياة فلم يأت بفصل، فلما لم يتهيأ له الفصل قال له بعض أهل المجلس: وما عليك يأبا جعفر أن تجيب إلى أنه كان غير قادر ولا حيّ ثم قدر وحيي كما كان غير عالم؟ فأجابه إلى ذلك. فقال له جعفر: فعلى أيّ وجه قدر وحيي؛ أهو أحيا نفسه وأقدرها، أم غيره أحياه وأقدره؟ وبعد فإنما نرجع في إثباتك لله جلّ ذكره إلى المشاهدة، فهل شاهدت ميتاً عاجـزاً أحيا نفسه وأقدرها فتصف الله بذلك؟ فانقطع السكاك. ثم قال له جعفر وأخـذ نعله بيده فقال: دُلَّ على أن هذه النعل لم تصنع العالمَ إذ كنت قد أجزتَ أن يصنعه من ليس بحيّ ولا قادر ولا عالم! فلم يأت بشيء. وهذا كله لازم لهشام لا حيلة له فيه ولا منجي له منـه. وبعد فـأين أحدث العلم: في نفسـه أم في غيره أم لا في شيء؟ فإن كان أحدثه في نفسه فقد صارت نفسه محلاّ للإحداث، ومن كان كذلك فمحدث لم يكن ثم كان. وإن كان أحدثه في غيره فواجب أن يكون ذلـك الغير عالماً بما حلّه منه دونه، كما أن من حلّه اللون فهو المتلوّن به دون غيره، وكذلك من حلّته الحركة فهو المتحرك بها دون غيره. وليس يجوز أن يكون عالماً بعلم في غيره كما لا يجوز أن يكون متحركاً بحركة في غيره ولا متلوّنـاً بلون في غيره، هـذا كله محال. وليس يجوز أن يكون أحدثه قائماً بنفسه لا في شيء يحل فيه، كما لا يجوز أن يحدث حركة قائمة بنفسها لا في متحرك ولا لوناً قائماً بنفسه لا في ملوّن. هذه شبهة هشام ابن الحكم التي وصفها صاحب الكتاب بالقوّة واجتهد في تصحيحها وبلغ غايته في تحسينها ثم عارض بها (زعم) شبهة أبي الهذيل في العلم. ولا أعلم شُبهةً هي أضعف ولا أوهَى ولا أحطّ لمقدار من دخلت عليه من شبهة هشام في العلم، ولَشبهةُ ابن كُلّاب في قدم الكلام أقوى من شبهة هشام في العلم. ثم إنا نرجع ألى ما حكاه صاحب الكتاب من الاعتلال لهشام في حدث العلم، فنقول - والله الموفق للصواب - إنه لما فسد أن يكون القديم جلّ ثناؤه عالماً بعلم محدث لما بيّنا، وفسد أيضاً أن يكون عالماً بعلم قديم لفساد قِدَم الاثنين، صـح وثبت أنه لم يـزل عالمـاً بالأمور دقيقها وجليلها على ما هي عليه من حقائقهـا لنفسه لا بعلم سـواه. وأما

قول صاحب الكتاب: «إنه إن كان لم يزل عالماً بدقائق الأمور وجلائلها لنفسه فهو لم يزل يعلم أن الجسم متحرك لنفسه، لأنه الآن عالم بذلك وما علِمه الآن فهو لم يزل عالماً به» ففاسد غير صحيح. والصحيح من القول هو أن الله جلّ ثناؤه كان ولا شيء معه، وأنه لم يزل يعلم أنه سيخلق الأجسام وأنها ستتحرك بعد خلقه أياها وتسكن. ونقول أيضاً: إنه لم يزل يعلم أنها متحركة إذا حلّتها الحركة وأنها ساكنة إذا حلّها السكون، فهو جلّ ذكره لنفسه لم يزل يعلم أن الجسم قبل حلول الحركة فيه سيتحرك، وأنه في حال حلول الحركة فيه متحرك. ومما يبيّن ذلك ويوضحه أن النبي ﷺ، لو أعلمنا يوم السبت أن زيداً يموت يوم الأحد لكُنّا يوم السبت نعلم أن زيداً قبل حلول الموت فيه سيموت يوم الأحد، ونعلم أيضاً يوم السبت أنه ميت يوم الأحد إذا حل الموت فيه. ووجه آخر وهو أن الله لم يزل يعلم أنه سيخلق الأجسام وأنها ستتحرك[1] بعد خلقه إياها، فإذا خلقها وأوجدها ثم تحركت قلنا عند حلول الحركة فيها: إن الله جلّ ذكره لنفسه يعلم أنها قد تحركت، لا لحدوث علم فيه جلّ ثناؤه ولكن لحدوث الحركة في الجسم. وذاك أن الله يعلم الأمور على حقائقها لنفسه، فلما كان حقيقة العلم بالجسم قبل أن يتحرك أنه ليس بمتحرك وأنه سيتحرك كان عالماً به على ما هو عليه من ذلك. ولما كان حقيقته في حال حدوث الحركة فيه أنه متحرك كان عالماً به في حال حدوث الحركة فيه أنه متحرك لأن حقيقته أنه كذلك؛ وإنما اختلفت العبارة عن العلم لاتصالها بالعبارة عن اختلاف أحوال الجسم، فلما كانت أحوال الجسم مختلفة اختلفت العبارة عنها ثم اتصلت العبارة عنها بالعبارة عن العلم بها فاختلفت العبارة عن العلم بها لاختلاف ما اتصلت به من العبارة عنها. ونظير ذلك أنا نقول إذا كان زيد في البيت: إن السقف فوقه، فإذا علا زيد على البيت قلنا: إن السقف تحته، والسقف بحاله لم يتغير، ولكن لما اختلفت أحوال زيد فصار مرة تحت السقف ومرة فوقه اختلفت العبارة عنه ثم إتصلت العبارة عن أحواله المختلفة بالعبارة عن السقف فاختلفت

---

(١) في الأصل: ستّحرك.

العبارة عن السقف أيضاً باتصالها بالعبارة عن أحوال زيد المختلفة. وكذلك أيضاً لما اتصلت العبارة عن العلم بأحوال الجسم المختلفة بالعبارة عن أحواله اختلفت العبارة عن العلم لاتصالها بها، لا لأن العلم اختلف ولا تغاير. وهذا بيّن والحمد لله. ووجه آخر وهو شبيه بما مضى، أن الله جلّ ذكره لم يزل عالماً بالجسم ولا يزال عالماً به وبما يحلّه، وقول القائل: «يكون الجسم وهو كائن وقد كان ويتحرّك الجسم وهو متحرك وقد تحرك» إنما هو عبارة عن الجسم وعن اختلاف أحواله، ولكن إذا ذُكر[1] العلم مع اختلاف أحوال الجسم اختلفت العبارة عنه لاختلاف ما ذكر[1] معه. فأما العلم به في الحقيقة فمتقدّم غير حادث.

قال صاحب الكتاب: فإن زعموا أن الله لنفسه أن الجسم متحرّك إذا تحرك ويعلم لنفسه أن الجسم ساكن إذا سكن من غير أن يحدث له علم، فلِمَا أنكروا أن يكون الجسم متحرّكاً إذا خلّي[2] مكانه وفرّغه، ساكناً إذا صار فيه وتثبّت، من غير أن يحدث له حركة وسكون؟ * فنقول - والله الموفق للصواب - إن الجسم لم تختلف العبارة عنه لاتصالها بالعبارة عن الاختلاف بشيء آخر فيجبَ أن نقول فيه ما قلنا في العلم، ولكن الجسم اختلفت أحواله في نفسه وتغايرت على العيان وعُلم ذلك منه ضرورةً. والشيء الواحد لا يخالف نفسه ولا يكون غيرها. فوجب بذلك أن الاختلاف والتغاير إنما وقع بين شيئين هما سواه وهما السكون والحركة. فلذلك قلنا: إن الجسم إنما يتحرّك بحلول الحركة فيه ويسكن لحلول السكون فيه. والقديم جلّ ذكره عالم بالأشياء على ما هي عليه من حقائقها لم يزل ولا يزال كذلك، وإنما اختلفت العبارة عن علمه بالأشياء قبل أن يوجدها وفي حال وجودها لاتصال العبارة عن علمه بالأشياء بالعبارة عن الأشياء المتغايرة المختلفة الأحوال، فاختلفت لاختلاف ما اتصلت به.

ثم إن صاحب الكتاب أكّد هذا الكلام بكلام أتى به، وقد تقدّم جوابنا

---

(١) في الأصل: ذكرت.

(٢) في الأصل: خلا.

فيه. ثم قال صاحب الكتاب: فهذا بعض ما يحتج به هشام من القياس * يقال له: قد نقضنا قياس هشام الفاسد وبيّنا فساده وأوضحنا خطأه بقياس صحيح واضح قريب ﴿لِمَنْ [كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ] أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾.

قال صاحب الكتاب: وقد احتج من القرآن بقول الله عزّ وجلّ ﴿لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ وبقوله ﴿الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً﴾. قال: فكما أن التخفيف حدث الآن فكذلك العلم بضعفهم[1]، لأن الكلام الثاني معطوف على الأوّل. (قال) ولهاتين الآيتين نظائر في القرآن كثير كان يعتلّ بها كاعتلاله بهما * يقال له: قد أوضحت من جهل هشام ما كفيت خصمه مؤونة التشنيع عليه، لأنك أفصحت بلسانك أن هشاماً كان يزعم أن الله إنما يستفيد العلم بالشيء عند كونه وحدوثه كما يستفيده الناس، وقد كان قبل أن يستفيده جاهلاً بالأمور لا يدري ما يكون ولا ما يحدث ـ تعالى الله العالم بالأمور الذي لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء. فأما قول الله عزّ وجلّ ﴿فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ ففيها للعلماء تأويلان. قال بعضهم: «لتعملوا بالطاعة» وهي نظير قوله ﴿لَعَلَّكَ تَرْضَى﴾ أي لترضى. وقال آخرون: «ليعلم عملكم موجوداً» وإن كان عالماً به قبل وجوده. وأما قوله ﴿الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً﴾ ففيها قولان: أحدهما أن «الآن» وقعت على التخفيف وحده والعلم بالضعف متقدّم. ونظير ذلك قول القائل: «اليوم أصير إلى فلان وأعلم أنه لا ينصفني» فمصيره إليه حدث في اليوم وعلمه به متقدّم كأنه قال: «أصير إليه وأنا أعلم بأنه لا ينصفني». والوجه الآخر أن «الآن خفف الله عنكم وعلم الضعف منكم موجوداً» وإن كان عالماً به قبل وجوده.

ثم قال صاحب الكتاب: واحتج من الإجماع بقول المسلمين: «الدنيا دار محنة، وإنما خلقت ليمتحن العقلاء فيها». قال هشام: وليس يصح الامتحان فيها

---

(١) في الأصل: بضعفه.

لمن لم يزل عالماً في الحقيقة قبل امتحانه إياها. ولو جاز أن يمتحن الشيء من يعلمه من جميع وجوهه جاز أن يتعرفه من يعلمه من جميع وجوهه. فلما فسد تعرفه ممن لم يبق عليه من العلم به شيء فسد امتحانه ممن قد أحاط علمه بجميع حقائقه * فنقول ـ والله الموفق للصواب ـ إن التعرّف سبب[1] للمعرفة موصل[2] إليها، ومن المحال أن يتقدّم المسبب سببه، وذلك أن الأشياء المعروفات لا تعدو أحد أمرين: إما أن تكون مستدلاّ عليها أو محسوسة؛ فالاستدلال هو تعرّف الأشياء المستدلّ عليها و[الحس هو] إدراك الحواس حتى يعرف الشيء المحسوس. ومن المحال أن تكون المعرفة تتقدّم الاستدلال الموصل إليها والحس الذي هو سبب إليها. وهذا بيّن واضح لا يخفى على ذي عقل. وليست هذه العلة موجودة في امتحان من قد علم أنه [غير] مطيع للممتحِن له، إذ كان الممتحن له قد علم أنه قد أقدر من امتحنه على ما أمره به وأعانه عليه وأوضح له الطريق إليه ورغّبه فيه ورهّبه من تركه بغاية الترهيب فآثر الكفر على الإيمان والمعصية على الطاعة؛ فالمكلَّفُ لمن وصفنا شأنه الإيمانَ الممتحِنُ له بفعله محسن إليه متفضل عليه وهو المسيء إلى نفسه، وإساءته إلى نفسه لا تغيّر إحسان الممتحن له ولا تزيل تفضله عليه.

ثم قال صاحب الكتاب: قال هشام؛ فإن كان الله لم يزل عالماً بكفر الكافرين، فما معنى أرسال الرسل أليهم وما معنى الاحتجاج عليهم وما معنى تعريضهم لما قد علم أنهم لا يتعرّضون له؟ هل يكون حكيماً مَنْ دعا مَنْ يعلم أنه لا يستجيب له ومَنْ لا يرجو إجابته؟ * يقال له: فكأن الله عند هشام إنما كان حكيماً في امتحانه لخلقه وأمره ونهيه لجهله بما تؤول إليه أمورهم، ولو كان بها عالماً كان غير حكيم! وكفى بقولٍ قُبْحاً أن يكون قائله تلجّاً في زوال السفه عن خالقه [إلى] أن وصفه بالجهل بخلقه وبما[3] تؤول إليه أمورهم وإلى ما يكون مصيرهم.

---

(١) في الأصل: سببا.
(٢) في الأصل: موصلا.
(٣) في الأصل: ولما.

ثم نقول: أن الله جلّ ذكره لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعاله وأفعال خلقه لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء، وإن إرساله الرسل واحتجاجه على خلقه وتعريضهم للمحنة صواب في التدبير حسن جميل لا يقدر مَنْ أنصف من نفسه وترك الميل إلى هواه أن يدفعنا عنه. وذلك أن من خالفنا مُقِرٌّ أنّ خلق مَنْ قد علم منه أنه يطيع ويؤمن ويستحق الخلود في الجنان حسن جميل. فإذا كان هذا على ما وصفنا ثم أرينا مَنْ خالفنا أن الذي علم منه أنه يكفر قد فعل به من التعريض والمحنة والبيان والتقوية والمعونة والدلالة والدعاء مثل الذي فعل بالذي علم أنه يؤمن ويطيع، فقد صح أن خلق مَنْ علم منه أنه يكفر ويعصي في الحكمة كخلق من علم منه أنه يؤمن ويطيع، إذ كان الأمر الذي حَسُن له خلق مَنْ علم منه أنه يؤمن ويطيع هو تعريضه لما يوصله إلى الخلود في جنات النعيم. وقد كفر الكافر ومعصيته وإساءته إلى نفسه لا تغيّر إحسان الله إليه بل ترجع باللوم على الإساءة إلى من فعلها وهو الكافر العاصي، وترجع بالوصف بالإحسان والإنعام إلى فاعله وهو الله جلّ ثناؤه. وكما أن داعيا لو دعا النبيَّ ﷺ إلى الكفر بالله والشرك لم يكن تركُ النبي عليه السلام لإجابته ولا إباؤه[1] لقوله بالذي يدفع عنه أن يكون قد دعا إلى أمر قبيح ليس بحسن ولا جميل، فكذلك ترك الكافر ما أمره الله به من الطاعة لا يدفع أن يكون ما أمره الله به حسناً ليس بقبيح.

ثم قال صاحب الكتاب: قال هشام: وما وجه قول الله لموسى وهارون ﴿فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾؟ هل يجوز مثل هذا الكلام ممن قد علم أن التذكرة والخشية لا تكون منه، وهل يصح إلاّ من المتوقَّع المنتظَر؟ * يقال له: وهذا مما أكّدت به أن هشاماً زعم أن الله تعالى أمر موسى وهارون أن يدعوا فرعون إلى الإيمان به وهو جاهل بما يجيبهما به لا يدري أيقبل منهما أو يردّ عليهما؟. فليت شعري على أي وجه عند هشام قال لهما ﴿فَلاَ يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ﴾: أعَلى العلم منه بذلك ـ فهذا ترك قوله ـ أم على التبخيت والتخرّص؟

(١) في الأصل: أبياؤه.

فالقائل لما لا يدري أيكون أم لا يكون: إنه كائن، كاذب عند كل ذي عقل. هذا قول هشام وهذه شبهه. ثم يزعم صاحب الكتاب أن شبه الرافضة في الغموض والشدّة كشبه مَنْ غلط من المعتزلة. ولعظيم ما وصف به هشام ربه لخروجه من الإسلام خروجاً لا شبهة فيه على مسلم قال فيه الشاعر:

ما بالُ مَنْ ينتحل الإسلاما متّخذا إمامه هشاما

ثم إنا نرجع إلى الآية فنقول: إن معنى قول الله عزّ وجلّ ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾: ليتذكّر ويخشى، وهو نظير قوله ﴿وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ﴾ لا على الشك. فكذلك هي ثمّ. والله محمود.

قال صاحب الكتاب: قال هشام: فإن سألتنا المعتزلة عن قوله ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ ونحوها من القرآن فليس هذا (زعم) إلّا كالذي يُسألون عنه من قوله ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾ وقوله ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ و ﴿بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ و ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ ونحو هذا من الآي، ولن يكون مخرجنا دون مخرجهم ولن يضيق علينا من التأويل ما يتسع عليهم * فالويل لصاحب الكتاب! لو أراد أن يقول: إن هشاماً لا شبهة له ولا حيلة عنده في تأويل ما ذكر أن المعتزلة سألته عنه من هذه وأخواتها من آي القرآن، هل كان يزيد على ما حكي عنه؟ أوَ ليس قد علم كل من قرأ كتابه أنه لم يترك تأويل الآية ويفزع إلى المعارضة بذكر الآيات التي تُسأل المعتزلة عنها في القدر إلّا لعجزه عن أن يأتي لها بتأويل؟ ثم إنا نقول: إن تأويل المعتزلة للآي التي ذكرتها معروف مشهور في كتبهم. فهلا ذكرت أنت تأويل هشام فيما ذكرت أن المعتزلة تسأله عنه لنعلم أنه قد لجأ إلى شبهة؟ وأي شبهة تكون لرجل يزعم أن الله تعالى لا يعلم الشيء حتى يكون وهو يسمع الله عزّ وجلّ يخبر عن أشياء لم تكن أنها ستكون وعن أشياء لا تكون أن لو كانت كيف كانت تكون، لولا حيرة صاحب الكتاب وجهله بما يكون منه؟ فأما تأويل المعتزلة لِما تلا من الآيات فسهل قريب. أما قوله

﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّيْنَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ﴾ أي بعلم الله وتخليته. وأما قوله ﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ فإن هذا خبر عن قدرته وأن الذين عصوه وكفروا به لم يغلبوه وأنه لو شاء لأدخلهم في الإيمان كرهاً وأجبرهم عليه جبراً. وأما قوله ﴿وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبكَ﴾ فإن هذا خبر عن اختلافهم ولم يضف اختلافهم إلى نفسه جلّ ذكره بل أضافه إليهم؛ وليس علينا في هذه الآية مسألة ولكن صاحب الكتاب كالسكران. وأما قوله ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ و ﴿بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ فليس ذلك على أنه منعهم مما أمرهم به ـ تعالى عن ذلك ـ ولكنه على الاسم والحكم والشهادة. ألا تراه يقول «بِكُفْرِهِمْ» وإنما ختم على قلوبهم مما فيها من الكفر. وأما قوله ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً﴾ فإن الله جلّ ذكره يريد أن يضل الكافر وإضلاله إياه تسميته إياه ضالاً وحكمه عليه بما كان منه من الضلال. وأما قوله ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً﴾ فإنما ذلك بما يسمعه من الوعيد على ضلاله في أي القرآن وعلى ألسنة الرسل عليهم السلام من لعنه وشتمه والبراءة منه فيضيق صدره لذلك. وأما قوله ﴿إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ فإنما أخبر نبيه عليه السلام أنه «لا يقبل منك من تحب قبوله منك، ولكن الله قادر على أن يدخل في الإيمان من يشاء من حيث يجبره عليه ويضطره إليه». وقالوا فيها وجهاً ماخر قالوا: «إنك لا تحكم بالهداية لمن تحب لأنك لا تعلم باطن الخلق، ولكن الله يحكم لمن يشاء ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ أي مَنْ علم منه أن باطنه كظاهره فذلك المهتدي عنده، وإنما عليك أنت الحكم بالظاهر». ويقال: إنها نزلت في أبي طالب. فهذه تأويلات المعتزلة لما تلا من الآيات وكلها واضح قريب غير خارج من اللغة ولا مستكره المعنى والحمد لله رب العالمين.

ثم قال: وقد أجمع الموحدون على أن الله كان ولا شيء، فإذا كان هذا هكذا وكان العلم لا يقع إلاّ على شيء فلا معنى لقول القائل: لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل كونها، إذ الأشياء لا تكون أشياء قبل كونها * يقال له: إن قول الموحدين: إن الله كان ولا شيء، صواب صحيح، وليس ذاك بمفسد أن يكون الله لم يزل عالماً

بالأشياء لأن الأشياء تكون. والمعتزلة لما قالوا: إن الله لم يزل عالماً بالأشياء، لم يزعموا أن الأشياء معه لم تزل. إنما قالوا؛ إنه لم يزل عالماً بأن الأشياء تكون وتحدث إذا أوجدها وأحدثها سبحانه وبحمده. وأما قوله؛ إن الأشياء لا تكون أشياء قبل كونها، فإن أراد أن الأشياء لا تكون أشياء موجودات قبل كونها فصحيح مستقيم، ولكنها أشياء تكون وأشياء تحدث أذا أحدثها صانعها. ولو كان لا شيء معلوم إلّا موجود كان لا شيئ مقدور عليه إلّا موجود، ولو كان ذلك كذلك لكان الفعل مقدوراً عليه في حاله غير مقدور عليه قبل حاله كما كان معلوماً في حاله وغير معلوم قبل حاله. ولو كان هذا هكذا كان القول بأن الله لم يزل قادرفا محالاً كما أن القول بأن الله لم يزل عالماً عند هشام خطأ.

ثم قال صاحب الكتاب: فأما أبو الهذيل فإنه اعتل في نهاية علم الله بقول الله ﴿وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ وذكر أن هذا من قوله يوجب لعلمه غاية لا يتجاوزها إذ كان الكل يوجب الحصر والنهاية * وقد كذب وقال الباطل. لم يقل أبو الهذيل: أن علم الله ذو غاية ولا نهاية، ولا إنه محصور محدود. وذاك أن علم الله عند أبي الهذيل هو الله؛ فلو زعم أن علم الله متناهٍ لكان قد زعم أن الله متناهٍ، وهذا شرك بالله وجهل به عند أبي الهذيل. ولكنه كان يقول: إن المحدثات ذات غايات ونهايات مُحصاة معدودة لا يخفى على الله منها شيء. ومما يدل على ميل صاحب الكتاب وتعصبه مع هشام على أبي الهذيل رحمه الله، أنه ذكر ما احتج به هشام من القياس في أن علم الله محدث وما استدل به من الخبر وأكّد ذلك بغاية ما أمكنه، وترك أن يحتج لأبي الهذيل بحرف واحد مما كان أبو الهذيل يحتج به من القياس ومن الإجماع. ولولا أن هذا مذهب لم يكن أبو الهذيل يتدين به ولا يعتقده، وإنما كان يبوره وينظر فيه، لذكرت أشياء من القياس كان أبو الهذيل يحتج بها وبآيات من القرآن وأشياء من الإجماع، ولكنه قول ليس يقول به أحد من المعتزلة فنخبر بشبهته في القول به؛ على أنا قد ذكرنا في أوّل الكتاب من الاحتجاج[1] له طرفا.

---

(١) صححه الناسخ وكان قد كتب «الاجماع».

ثم إن صاحب الكتاب سأل أبا الهذيل في عمومة الكل للأشياء المحدثات بسؤال سأله عنه جعفر بن حرب في كتابه «كتاب المسائلل في النعيم» * فويل لصاحب الكتاب! كيف يعيب المعتزلة ويخبر بضعفها في الكلام، ثم لا نجده يلجأ في مسألة ولا جواب إلاّ إلى مسائلها وجواباتها؟ * فقال: هل دخل هو تعالى في هذا الكل الذي وصف الله نفسه بالعلم به؟ فإن قال: نعم! فقل له: أوليس القديم ليس بذي نهاية؟ فمن قوله: بلى! (قال) فقيل له: أفلا ترى أن الكل قد وقع على ما ليس بذي نهاية؟ وهذا هدم عليك. فما أنكرت إذ كان هذا هكذا أن يكون ما وصف الله نفسه بالعلم به غير متناهٍ وإن كان واقعفا تحت الكل؟ (قال) وإن زعم أن الله لم يدخل في هذا الخبر لأنه ليس بمتناهٍ والكل لا يقع إلاّ على متناهٍ، وإنما دخل فيه ما يكون في الدنيا لأنه محدود متناهٍ، (ثم قال) فغلط أبي الهذيل يوازي غلط هشام فيه؛ ولو قلت: إن غلط أبي الهذيل أفحش، لرجوت أن أكون صادقاً * يقال له؛ نحلت أبا الهذيل قولاً لا يقوله ولا يعتقده. وشتّان بين قول هشام في العلم وهو يتدين به ويعتقده وقد مات عليه، وبين قول كان أبو الهذيل يتكلم فيه على البور والنظر ثم تاب قبل موته من الكلام فيه لما رأى من ظن الناس أنه يقول به! على أن الفصل عند أبي الهذيل بين ما قاله وبين ما عارضه به صاحب الكتاب أن المخبِر خارج من حُكم خبره وأنه [غير] متناهٍ ووجب أن [يكون] لكل شيء سواه كلٌّ وأنه متناهٍ لعموم الخبر. قال: وذاك نظير قوله ﴿إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

ثم قال صاحب الكتاب: وهشام الفوطي يوافق هشام بن الحكم فيما استشنع من قوله في العلم * ونقول: إنه قد كذب على هشام الفوطي كذباً لا شبهة فيه على أحد عرف شيئاً من الكلام. وقول هشام بن الحكم عند هشام الفوطي كفر وشرك وجهل بالله، والله جل ذكره عند هشام الفوطي لم يزل عالماً لنفسه لا بعلم محدث، وإنما زعم أن الأشياء المحدثات لم تكن أشياء قبل إحداث الله لها. هذا قوله؛ وأما ما حكاه صاحب الكتاب عنه فكذب وباطل.

ثم قال: وشيء آخر وهو أن السَّكنيّة بأسرها تقول في العلم بقول هشام بن

الحكم. والسَّكنيّة فرقة من فرق أهل العدل. وجهم يقول بمثل القول الذي أنكره الجاحظ على هشام. (قال) فإن قال: السَّكنيّة ليست معتزلة وكذلك جهم، (قال) قلنا: إن لم تكن السَّكنيّة معتزلة فإنها عدلية، وإن لم يكن جهم معتزلياً فإنه موحد * يقال له: إنا لم ندفع أن يكون قد شارك هشام بن الحكم في قوله في العلم غيره من أهل الجهل بالله والكفر به، وليس بحجة لهشام بن الحكم موافقةُ جهم له في حدث العلم لأن الحجة عليهما فيه واحدة. وما إضافة صاحب الكتاب لجهم إلى المعتزلة إلاّ كإضافة العامّة لجهم إلى المعتزلة لقوله بخلق القرآن. ولجَهمٌ عند المعتزلة في سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم. وأما ذكر السَّكنيّة فلسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا في العدل ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس[1] فهو معتزلي. فأما قوله: «فليس ابن شبيب ولا مويس وصلح وغيلان وثمامة وأبو شمر وكلثوم منكم وإن وافقوكم في التوحيد والعدل بخلافهم في المنزلة بين المنزلتين» يقال له: أما ثمامة فما سمعنا أحداً قط يحكي عنه خلاف المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين، ولقد كذبت عليه وقلت الباطل. ولَثمامة كان أشدّ فخراً باسم الاعتزال من أن يخلّ منه بحرف يزيل عنه اسمه. وأما غيلان فكان يعتقد الأصول الخمسة التي مَن اجتمعت فيه فهو معتزلي؛ وهذه رسائله قد طبّقت الأرض تشهد بكذب صاحب الكتاب عليه. وأما من سوَى ذلك فليس تفتقر المعتزلة إلى إضافتهم إلى أنفسهم ولا إلى إدخالهم في جملتهم.

ثم قال صاحب الكتاب: فأما البداء فإن حُذّاق الشيعة يذهبون إلى ما

---

(١) في الأصل: الخمسة.

يـذهب أليـه المعتـزلـة في النسـخ، فـالخـلاف بينهم وبـين هؤلاء في الاسم دون المسمّى * يقال له: إن الرافضة لا تعرف ما حكيت، وإنما خرّجه لهم منذ قريب نفر صحبوا المعتزلة. فأما الرافضة بـأسرهـا فإنها تقـول بالبـداء في الأخبار وليس القول بالنسخ في الأمر والنهي من القول بالبداء في الأخبار في شيء.

ثم قال صاحب الكتاب: فأما من خالف سبيل هؤلاء من الشيعة فإنهم رجعوا منه إلى أمور: منها قول الله ﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ * يقال له؛ إنه ليس في الآيـة التي تلوتها مـا يوجب البـداء، وقد تـأولها أهـل العلم من المسلمين على خلاف ما تأولتها الرافضة. فقال بعضهم: إن الله جلّ ذكـره جعل الأجل للمؤجلين فيه في كتاب نسخته الملائكة الذين تُعبّدوا بحفظ الخلق، فتكون للإنسان عندهم نطفة أجلا معلوماً ثم علقة أجلا ثم مضغة أجلا معلوماً، فإذا نقله عظماً كتب اسمه إلى ما نقله أليه ومحاه من الكتاب أن يكون مضغة ثم ينقله طفلاً، فإذا بلغ أشدّه محا اسمه أن يكون في الكتاب طفلاً وكتبه بالغاً، وإذا ردّه إلى أرذل العمر محا اسمه أن يكون في الكتاب قويّاً عاقلاً ويكون كافرفا أجلاً معلوماً، فإذا أسلم محاه من الكتاب قويّاً عاقلاً ويكون كافرفا أجلًا معلوماً، فإذا أسلم محاه من الكتاب الذي كتبت الملائكة عليه فيه أنه كافر، وإذا كان حيّـا ثم أماتـه محاه من كتابه أن يكون اسمه فيه حيّاً وكتبه ميتاً. ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ يقول: وعند الله أصل كتابٍ هذا مجموعٌ فيه تنسخ منه الملائكة ما تقدّم من علم الله قبل كونه وهو مكتوب فيه كم يكون نطفة وكم يكون علقة وكم يكون حيّاً. وقال بعضهم: لكل أجل كتابٌ، يقول: لكل كتـاب أجلٌ: للتـوراة أجل أي وقت يُعمَـل بما فيهـا، وللإنجيل أجل أي وقت وللزبور وقت وللقرآن وقت ﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ﴾ من تلك الكتب ﴿وَيُثْبِتُ﴾ ما يشاء ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ يعني الأصل الذي نسخت منـه هذه الكتب وهو قوله ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾. وقال بعضهم: مع ابن آدم ملكان منذ أدرك يكتبان الخير والشر ثم يمحو الله من ذلك ما يشاء ويثبت ما يشاء. وهذه التأويلات كلها جائزة، وتأويل الرافضة لهذه الآية واختيـارها لـه دون ما ذكرنا من التأويلات الصحيحة يُشبه سائـر اختياراتهـا من التشبيه والجبـر

والقول بالرجعة وإكفار المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان.

ثم قال صاحب الكتاب: ومن حججها قول الجماعة: «الصدقة تدفع القضاء المبرم». ومنها ما جاء في الحديث: «ما تردّدت في شيء تردّدي في قبض روح عبدي المؤمن». (ثم قال) ولهم فيه حجج كثيرة ليس هذا موضع ذكرها * ونقول: إن هذا الذي ذكره صاحب الكتاب يشبه لعمري أدلة الرافضة وحججها، ويتعالى الله عن أن يتردّد في شيئ من أفعاله. والجماعة التي قالت: «الصدقة تدفع القضاء المبرم» فلقولها تأويل وهو أن من منع زكاة ماله فقضي الله عليه أنه فاجر فاسق من أهل الوعيد، فإذا تصدّق بها وأخرجها أزال الله عنه ذلك القضاء وقضي له بقضاء غيره وهو أنه يرتقي من أهل الوعد في الجنة. وهذا وجه حسن سهل قريب.

ثم قال صاحب الكتاب: وليس هو مع ما فيه بأشنع من قول الجاحظ وأستاذه النظّام: إن الله لا يقدر أن يزيد في الخلق ذرة ولا ينقص منه ذرة، لأنه قد علم أن أصلح الأمور كونه على ما هو عليه في العدد.

(ثم قال) ولفَعّالٌ تعرض له البدوات ولا تتعذر عليه الأفعال أنبه ذكراً وأعلى شأناً من فعّال لا يستطيع أن يزيد في فعله شيئاً ولا ينقص منه شيئاً ولا يقدّمه ولا يؤخّره * فويل صاحب الكتاب! ما أشدّ بهته وأقل حيّاءه! متى قال إبراهيم أو أحد من المعتزلة: إن الله جلّ ذكره لا يقدر على شيء مما ذكره؟ وإن القول بما[1] حكاه صاحب الكتاب عند إبراهيم وعند كل منتحل للإسلام كفر وشرك، وليس في الكذب على الخصوم درك. ويحسب صاحب الكتاب أن قارئه يعلم ضرورة أنه قد كذب فيه على إبراهيم وأصحابه، لأن قول إبراهيم معروف عند مخالفيه محفوظ كحفظه عند أصحابه. ثم يقال: إن الفعّال الذي تبدو له البدوات في أفعاله إنما ذاك بجهله بالأمور، فإذا فعل فعلاً وخبّر بخبر ثم تبيّن له أنه ليس بصواب بدا له

(١) في الأصل: لما.

فيه وانتقل عنه إلى غيره، والموصوف بهذا منقوص والنقص من أعلام الحدث، ويتعالى الله عن ذلك علوّاً كبيرفا.

ثم قال صاحب الكتاب: وأما القول بالرجعة فإن الشيعة تزعم أنها لا تنقض توحيدفا ولا عدلاً ولا تستحيل في القدرة ولا يفسد فعلها في الحكمة. وما كان هذكا فليس يدعفه العقل. ولن يبطل عندهم إن كان باطلاً إلاّ بالسمع * يقال له: ليس كل مالم يُبطل توحيداً ولا ينقض عدلاً ولا يستحيل كونه في القدرة، فلنا أن نصف الله عزّ وجلّ بأنه يفعله ولا خبر أنه يفعله. وقد علمنا أنه ليس بمستحيل أن يحوّل الله أبا قبيس ذهباً، وأن ذلك لو كان لم ينقض توحيداً ولم يبطل عدلاً. وليس لنا وإن كان ذلك كذلك أن نصف الله بأنه يفعله، إذ كان الخبر لم يأتنا[1] بأنه يفعل ذلك. فكذلك القول بالرجعة: ليس لنا أن نقول به وإن كانت غير مستحيلة في القدرة، إذ كان الخبر لم يأت بها بل قد أتى بإبطالها ونفيها * ثم قال: وللسمع طرق ثلاث: أحدها القرآن والآخر الإجماع والثالث الخبر الموجب للعلم. (قال) فأما القرآن فقد نطق بها في غير موضع؛ منها قوله ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ * يقال له: هذه الآية تُبطل القول بالرجعة، لأن الله خلق بني آدم من نطف ميتة ثم يحييهم في دار الدنيا ثم يميتهم ثم يحييهم يوم القيامة فذلك موتتان وحياتان. وأحسب صاحب الكتاب ليس يحسن الحساب أيضفا فلذلك احتج بهذه الآية * قال: ومنها قوله ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ * يقال له: إنا لم ننكر أن يكون الله قد أحيا من أخبر أنه أحياهم ـ هذا لا يدفعه مسلم ـ وإنما أنكرنا على الرافضة قولها؛ إن الله يعيد الخلق الذين أماتهم إلى دار الدنيا قبل القيامة * ثم قال: وأما الإجماع فإنه قد جاء بأن عيسى عليه السلام كان يحيي الموتى ويردّهم إلى دار الدنيا * يقال له: وهذا أيضاً كالذي قبله: قد علمنا أن الله قد أحيا الموتى على يدي عيسى بن مريم ﷺ، وقد نطق بذلك

(١) في الأصل: يأتينا.

القرآن نصًّا * ثم قال: وقد جاءت الأخبار الصادقة مشروحة مفسرة وليس فيها إلاّ خلاف الأُمَويّة فقط، لأن الأُمَويّة على إبطالها؛ وليس في خلاف الأموية ما هوّل به الجاحظ * يقال له؛ ليس تسهيلك للقول بالرجعة بمزيل للشُّنعة ولا بمخرج للرافضة من الكفر بالقول به. وإنما تسميتك مَنْ أنكر القول بالرجعة أُمَويّةً كبعض ما مضى من كذبك في هذا الكتاب وبهتك. ثم يقال له: ألست تعلم أن الخوارج والمرجئة والمعتزلة والحشوية والزيدية والجارودية والأمة كلها إلاّ أهل الإمامة تنكر القول بالرجعة وتدفعها وتكفر قائلها وتخرجه من الإسلام؟ ولعلم الرافضة بخروجها من الإسلام عند الأمة في قولها بالرجعة قد تواصوا بكتمانها وألاّ يذكروها في مجالسهم ولا في كتبهم إلاّ فيما قد أسرّوه من الكتب ولم يظهروه.

ثم قال صاحب الكتاب: وليس بين الأمة خلاف في فساد قول النظّام: إن من نام مضطجعاً لم تجب عليه طهارة، وإن من ترك الصلاة عامداً لم تجب عليه إعادة. وهذان القولان أشنع عند العامة من القول بالرجعة * يقال له: هذا كذب على إبراهيم لم يقل به فنتشاغل به، وقد بيّنا ذلك فيما مضى من كتابنا.

ثم قال: ولو قيل لهم: «إن النظّام يزعم أن الله خلقكم يوم خلق آدم وأنه قد أوجدكم في الدنيا منذ ألف سنة وأكثر منها» لأنِسوا، لاستشناعهم هذا القول، قول من قال بالرجعة من الشيعة * يقال له: قد كثرت كذبك على المعتزلة في هذا الكتاب حتى لقد كان الوجه في نقض كتابك أن يُكتَب على ظهره: «كذب صاحب الكتاب فيما حكاه عن المعتزلة». ثم إنا نقول له: إن الرواية قد جائت عن النبي عليه السلام أن الله مسح ظهر آدم فأخرج ذُرّيته منه في صورة الذر. وجاء أيضاً أن آدم عليه السلام عرضت عليه ذريته فرأى رجلاً جميلاً فقال: «يا رب من هذا؟» قال: «هذا ابنك داود». فكيف تنكر العامة ما ذكر صاحب الكتاب أنها تنكره وأنها تأنس بالرجعة إذا ذكر لها ما حكاه عن إبراهيم وهي تروي عن النبي ﷺ ما حكيته؟ بل لو سمعت العامة قول الرافضة بالرجعة وما ترويه عن من يأتّمون به من الرجوع إلى دار الدنيا قبل القيامة وكيف يظهرون على أعدائهم [لحكمت] بخروج

قائله من دين[1] الإسلام. على أن ما حكاه عن إبراهيم كذب وباطل. وأنما أردنا أن نخبر أن قائلاً لو قال به لكان عند العامة دون القائل بالرجعة.

ثم قال: فأما القول بالماهية فقد قال به شيخا المعتزلة ضرار وحفص الفرد وقد كان ثمامة يقول بها، وممن كان يقول بها أيضاً حسين النجّار وسفيان بن سَخْتان وبرغوث * يقال له: أما ضرار وحفص فليسا من المعتزلة لأنهما مشبّهان لقولهما بالماهية ولقولهما بالمخلوق. وفي الانتفاء منهما ومن أصحابهما يقول بشر بن المعتمر:

فنحن لا نَنْفَكُّ نَلْقَى عاراً ... نفرّ من ذكرهمُ فرارا
ننفيهمُ عنا ولسنا منهمُ ... ولا هُمُ منا ولا نرضاهُم
إمامُهم جَهْمٌ وما لِجَهمٍ[2] ... وصَحْبِ عمرو ذي التُّقَى والعِلْمِ،

وأما إضافته القول بالماهية إلى ثمامة فكذب وباطل. وأما حسين وسفيان وبرغوث فقد كانوا على ما وصف ولا يبعد الله غيرهم. والعجب كيف لم يضفهم إلى المعتزلة لقولهم بخلق القرآن؟ ثم انظر إلى مناقضة صاحب الكتاب وقلة تحفظه! قد زعم فيما مضى من كتابه أن ثمامة ليس بمعتزلي لأنه (زعم) لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ثم زعم هاهنا أن من يقول بالماهية من المعتزلة ضرار وحفص[3] وثمامة، فجعله معتزلياً بعد أن أخرجه من الاعتزال. ولذلك ما قيل: «ينبغي للكذاب أن يكون حافظاً».

ثم قال: وأما إضافة الشيعة لمذاهبها إلى أسلافها فليس ذلك بأعجب من إضافة أهل الإمامة لمذاهبها مع اختلافها وتضادها إلى رسولها. فإن كان ما فعلته الشيعة من ذلك يفسد مذهبها في التشيع لبني هاشم فما فعلته الخوارج والمعتزلة

---

(١) كانت في الأصل ابتداءً كلمة أخرى فصححها الناسخ ولم يوضح رسمها.

(٢) في الأصل: ومال جهم.

(٣) في الأصل: ضراراً وحفصاً.

والمرجئة والشيعة وأصحاب الحديث من إضافتهم ما هم عليه إلى المصطفى عليه السلام يبطل مذهبهم في التوحيد وفي الإقرار بمحمد عليه السلام * يقال لصاحب الكتاب: إنك ذهبت عما أراده الجاحظ وقصد إليه بكلامه. والذي أراده الجاحظ الإخبار عن جناية الرافضة على كثير من آل أبي طالب بما روت عنهم من التشبيه والقول بالصورة وتثبيت البداء والقول بالرجعة وإكفار الأمة ومخالفة السنن والطعن في القرآن، فأوحشوا كثيراً من الناس منهم وأتهموهم عند كثير منهم. هذا الذي أراده الجاحظ وقصد إليه، وقد بيّنه في كتابه «كتاب فضيلة المعتزلة» وأوضحه. فإن أنت عارضته بما روت الخوارج والمرجئة والمجبرة عن النبي ﷺ في تصحيح بدعهم وقلت: «فينبغي أن يكون ما روي هؤلاء عن النبي عليه السلام يُتْهمه كما أن ما روت الرافضة على اختلافها عن من ذكرنا يُتْهمهم عند كثير من الناس» قيل لك: ذلك غير واجب، لأن لرسول الله سنناً معروفة ينقلها جماعة الأمة. فمن تفرّد بخبر يخالف سننه[1] المعروفة عُرف كذبه ورُدّ عليه قوله وكانت السنن المشهورة المعروفة تشهد على باطل ما نحله. وليس مع من روت الرافضة ما رووه عنه ما يؤمن مما[2] نحله كل فريق منها، كما كان لرسول الله ﷺ ما يؤمن مما تنحله الخوارج والمرجئة، على أن الخوارج والمرجئة والمجبرة ليس يضيفون بدعهم إلى رسول الله ﷺ أنه نصهم عليها نصاً بأعيانها، وإنما يأتون بآية من القرمان تحتمل التأويل فيقولون: «هذه الآية تدل على قولنا» أو قول لرسول الله ﷺ يحتمل التأويل فيقولون: «إنما أراد به مذهبنا». فلما كان ذلك كذلك لم يكن ما عارض به صاحب الكتاب الجاحظ بمشبه لما قاله الجاحظ ولا نظير له، والرافضة يأتي كل فريق منهم بقوله بعينه يرويه عن من يأتمّون به. وإذا أردت أن تعرف ذلك فانظر إلى ما ترويه جملة رواة الرافضة مثل ابن نمير وصفوان الجمّال وسدير وحِبان بن سدير ومعاوية بن عمار وأشباههم. ثم انظر إلى ما ترويه الممطورة عن جعفر وإلى ما ترويه القطعيّة

---

(١) في الأصل: سُنته.

(٢) في الأصل: ما.

عن جعفر وعن موسى بن جعفر فإنك ترى أعاجيب لا يخفى على الناظر، فيها أن الرافضة أكذب خلق الله وأوضعه لخبر. وهؤلاء الذين ذكرنا أسماءهم هم رواة الرافضة عن أئمتهم ليس يصلون إلى معرفة قول عن أئمتهم إلاّ عنهم وهم الذين نقلوا إليهم هذه العجائب. ومن العجائب أن الرافضة تحتج في أنه لا بدّ من إمام معصوم مأمون الظاهر والباطن ليأمنوا بزعمهم من تغيير الدين وتضييع السنن وأن يحفظ عليهم دينهم، ثم هم أقبلُ خليقة الله لخبر واحد غير مأمون الباطن عن أئمتهم ويجعلونه حجة فيما بينهم وبين ربهم. وهذا نقض لدليلهم في تثبيت الإمامة.

ثم قال صاحب الكتاب: ويقال له؛ لا تنس كتاب التحريش لضرار وما فيه من رواية كل فرقة لما هي عليه عن النبي ﷺ، ولا تنس استحسان أصحابك إياه وتسلقهم به على فساد الأخبار وافهم ما غزوا بهذا وما إليه جروا! وإذا رأيت أهل المذاهب يعيّر بعضهم بعضاً بشنيع الأقاويل فعليك بالصمت! * يقال له؛ لسنا ندفع أن يكون لبعض أهل البدع أخبار شاذّة يرويها عن قوم ضعفي في تثبيت بدعهم عن رسول الله عليه السلام، ولكن لرسول الله سنن مشهورة معروفة تبطل تلك الرواية وتدفعها وتكذب الرواة لها. فإن كان لمن تروي عنه الرافضة من آل أبي طالب أعلام مشهورة واضحة فقد استوى الكلام، وإن لم يكن لهم ذلك فقد افترق القولان واختلف الكلامان. على أنا لو اقتصرنا على ما أجمعت عليه الرافضة عن أئمتها أنها تقول به وتأمرها بالقول به لأغنانا وحشته ومخالفته لما عليه أمة محمد ﷺ عن أن نفزع إلى ما تفرّدت به كل فرقة منها من الرواية. ويقال لصاحب الكتاب: لو لزمت الصمت واستعملت الإمساك كما تفعله الرافضة كان أستر على من حاولت نصرته وأنفع لمن تعرضت لتقوية مذهبه من حشو أهل الإمامة.

ثم قال: وأما ما رماهم به من إكفار الصحابة والطعن عليهم (قال) فإني لا أعلم بين الشيعة اختلافاً في كفر من أكفر الصحابة. (ثم قال) وسأصف لكم جملة من قولهم يستدلون بها على أن الجاحظ لا يخلو من أن يكون بهت القوم أو جهل قولهم * يقال له: قد علم الجاحظ أن الرافضة ليس تكفر عليّ بن أبي طالب

ولا الحسن ولا الحسين ولا سلمان ولا المقداد مع ثلاثة أو أربعة من الصحابة، ولكن خبر عنهم أنهم يُكفرون المهاجرين والأنصار جميعاً إلّا نفرا خمسة أو ستة. هذا قولهم المعروف المشهور. فأما إكفار الجماعة حتى لا يبقى منهم أحد فلم يخبر بذلك الجاحظ عنهم.

ثم إن صاحب الكتاب وصف قول الزيدية، وليس قول الزيدية من قول الرافضة في شيء. ثم قال: وزعم قوم منهم أن علياً ولّى أبا بكر وأن أبا بكر كان من تحت يده، فأبو بكر (زعم) عند هؤلاء محسن مصيب بتوليته الأمر * يقال له: هذا قول نفر من الرافضة جزعوا من إكفار المهاجرين والأنصار واستوحشوا منه فصاروا إلى غاية من البهت والجهل هي أغلظ من إكفار الناس أجمعين، وهو قولهم؛ إن أبا بكر كان عاملاً لعليّ وخليفة له من تحت يديه، وأيّ شيء أعجب من والٍ[1] لرجل وخليفة له تحضره الوفاة فيستخلف على الناس رجلاً سواه ثم تحضر المستخلف الثاني الوفاة فيجعلها شورى بين ستة المولِّى له ولمن كان قبله أحدهم؟ هذا قول متعاقلي الرافضة فليت شعري وجد صاحب الكتاب في قول أحد من المعتزلة هذا الجهل ـ لقد نزّه الله أولياءه وأنصار دينه عن هذه المذاهب وأشباهها.

ثم وصف قول الرافضة المشهور فقال: وزعم هشام بن الحكم أن أكثر الأمة ضلت بتركهم علياً وقصدهم إلى غيره. فأما الكل فليس يجوز عنده أن يجتمعوا على ضلال * يقال له: هذا قول الرافضة المشهور وهو الذي حكاه الجاحظ عنهم قد صرّحتَ به * ثم قال: ولا أعلم فرقة من فرق الأمة سلمت من الطعن على أكثر الصدر الأول * وقد كذب وقال البهت والزور والبهتان: ما نعلم فرقة من فرق الأمة طعنت على أكثر الصدر الأوّل إلّا الرافضة * ثم قال[2]: وذلك أن الأمة خمس فرق، منها شيعة ومنها خوارج ومنها مرجئة ومنها معتزلة ومنها أصحاب الحديث والرواية. (قال) فأما المعتزلة فقد تقدّم وصف قولها في هذا الباب * يقال:

---

(١) في الأصل: والي.
(٢) في الأصل: يقال له.

وقد تقدم تكذيبنا إياك فيما رميتهم به من قول الزور والبهتان * ثم قال: وأما المرجئة فإنهم يذهبون في أمر عليّ على مثل مذاهب المعتزلة وقريب منها * يقال له: ليس بين المعتزلة والمرجئة وأصحاب الحديث كبير خلاف في أمر الصحابة والولاية لهم. إنما خلافهم في تفضيل بعض الأئمة العادلة عندهم على بعض. فأما ولاية الجميع والترحم عليهم والتقرب إلى الله بمحبتهم فلا خلاف بينهم في ذلك ـ اللهم إلّا من تولى من النابتة الفئة الباغية من أهل الشأم فإن المعتزلة تخالفهم في ذلك أشدّ الخلاف * ثم قال: وأما الخوارج فإنها تكفر عليّاً وعثمان[1] وحسناً وحسيناً والزبير وطلحة وعائشة وأبا موسى وأسامة وسعد وابن عمر وكل من تخلّف عن عليّ قبل التحكيم وعمراً وابنه عبدالله ومعاوية وكل من كان معهم ومع الزبير وطلحة، وتكفر أيضاً عبدالله بن عباس وعبدالله بن جعفر * يقال له: إن الخوارج قد سلم عليهم الصدر الأوّل من المهاجرين والأنصار سني الجماعة كلها: خلافة أبي بكر كلها وخلافة عمر كلها وست سنين من خلافة عثمان، فلما جاءت سنو[2] الاختلاف أسرفت لعمري وتعدّت وظلمت في كثير ممن برئت منه. ودين الله بين المقصر والغالي. والخوارج مع مروقهم من الدين وخروجهم منه أقصد في مذاهبهم من الرافضة لأنهم برئوا[3] من عثمان بعد ست سنين من خلافته، ومن طلحة والزبير للنكث، ومن معاوية لادعائه الخلافة واعتلاله على عليّ بطلب دم عثمان، ومن عليّ لتحكيمه الرجال فيما نص الله على حكمه نصاً من قتال الفئة الباغية كما نص على جلد القاذف وقطع السارق وقتل المرتد، فلم يزد آخرهم على إنكار أولهم حرفاً واحداً إلى هذه الغاية ولا جعلوا ظهور ما ظهر ممن برئوا[3] منه وأنكروا عليه يدل على نفاقه بإحداثه. والرافضة بأسرها تزعم أن أبا بكر وعمر وعثمان وأبا عبيدة بن الجراح وجلة المهاجرين وخيار الأنصار لم يزلوا منافقين في حياة رسول الله، وأنه قد نزل في نفاقهم وعداوتهم لله ورسوله آي كثير منه ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ

(١) في الأصل: وعثماناً.
(٢) في لأاصل: سني.
(٣) في لأاصل: بروا.

عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً يَا وَيْلَتَىٰ لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَاناً خَلِيلاً﴾ ومنه ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ في آي كثير في القرآن تزعم الرافضة أنها نزلت في أبي بكر وعمر وأشباههما من أهل السابقة والفضل، ويزعمون أنه حملهم النفاق الذي كان في قلوبهم والغل الذي في صدورهم على أن نخسوا بالنبي ليلة العقبة. ويزعمون أن من خالفهم في مذاهبهم هذه فهو لغير رشده. ويحسبك من شر قومٍ الخوارج مع غلوّها وإفراطها ومروقها من الدين أحسن اقتصاداً منهم * ثم قال: والجاحظ مع هذا من قولهم يذكر محاسنهم وينشر أيامهم ويخبر عن مآثرهم ويحنّ إليهم حنين المطفل إلى أطفالها، لتعلم أنه لم يقصد للشيعة انتصاراً لما ادعى عليهم من شتيمة السلف لأنه قصد إلى ذلك لقصد الخوارج؛ وإنما عمل على العصبية وعلى طلب ثأر أستاذيه من هشام بن الحكم * يقال له: لم يذكر الجاحظ محاسن الخوارج ولم يخبر عن مآثرهم لأنه يتولاهم ولا [لأنه] يميل إليهم، ولكنه خبر أنهم مع مروقهم من الدين وخروجهم عنه وجهلهم به أحسن اقتصاداً من الرافضة، فخبر عن توقّيهم للكذب على من عاداهم وجرأة الرافضة على الكذب على أعدائهم، وخبر عن شعر الخوارج ونواحهم على ذنوبهم ووصف أصحابهم بالنسك والفضل وأنهم لم يخلعوا إلاّ المصاحف وإلاّ السيوف والخيل. ثم خبر عن شعر الرافضة أنهم يبتدئون شعرهم بشرب الخمر وارتكاب المحارم. وما قال من ذلك موجود مشاهد: هذا شعر عمران بن حطّان وحبيب بن خُدْرة وأشباههما من شعراء الخوارج، وهذا شعر السيّد فانظروا فيه لتعلموا صدق الجاحظ وأنه لم يتزيد على الرافضة حرفاً واحداً. وأما قول صاحب الكتاب: «إن الذي حمل الجاحظ على ذلك العصبية وطلب ثأر أستاذيه من هشام بن الحكم» فليت شعري أي ثأر لهشام عند المعتزلة؛ وهل كان المضروب به المثل في الانقطاع عند أهل الكلام إلاّ هشام بن الحكم؟ ولقد جُمع بينه وبين أبي الهذيل بمكة وحضرهما الناس فظهر من انقطاعه وفضيحته وفساد قوله ما صار به شهرة في أهل الكلام. وهو مجلس محكيّ في أيدي الناس معروف في أهل الكلام. وكذلك كان عليّ بن ميثم بالبصرة في أيدي أحداث المعتزلة. وكذلك كان السكاك بالأمس وهو أحد أصحاب هشام لم يكلمه

معتزلي قط إلّا قطعه، وهذه مجالسه مع أبي جعفر الإسكافي معروفة يعلم قارئها والناظر فيها مقدار الرجلين وفرق ما بين المذهبين. ثم يقال لصاحب الكتاب: بل إنما أردت بشتمك المعتزلة ووضعك الكتب عليها طلباً بثأر أستاذيك وأشياخك وسلفك سلف السوء من الملحدين كأبي شاكر والنعمان وابن طالوت وأبي حفص الحدّاد من المعتزلة فظهر من فضيحتك في كتبك عليهم كالذي كان يظهر من أشياخك إذا كلموهم.

ثم قال صاحب الكتاب: وأما أصحاب الحديث فإنهم يطعنون[1] على أكثر أصحاب النبي ﷺ بسلّهم السيف على أهل قول «لا إلّه إلّا الله» ويزعمون أن الحق كان مع سعد وابن عمر وأسامة ومحمد بن مسلمة وهؤلاء نفر يسير والذين خطّؤهم أكثر فضلاً وعدداً * وقد كذب على أصحاب الحديث: ليس مع أصحاب الحديث طعن على أحد من أصحاب رسول الله ﷺ. ولقد أفرطوا في ذلك حتى تولوا من قامت الحجة بعداوته والبراءة منه * ثم قال صاحب الكتاب: ويقال له (يعني للجاحظ): ليس في الشيعة من يجوّز اجتماع الصحابة على الكفر، وأستاذك النظّام يجوّزه عليهم. وليس منهم من يزعم أنهم ابتدعوا ديناً برأيهم، وجعفر بن مبشر يزعم أنهم ابتدعوا حدّاً من الحدود برأيهم * وقد كذب على إبراهيم وجعفر وقال الباطل. وهذه كتب جعفر في الفقه مشهورة تخبر بكذبه فيما رماه به وكذلك كتب إبراهيم. وأما قوله: «إنه ليس في الشيعة من يجوّز اجتماع الصحابة على الكفر» فإن الرافضة بأسرها قد زعمت أن الصحابة كلها قد كفرت وأشركت إلّا نفراً يسيراً خمسة أو ستة، وشهرة قولها بذلك تغني[2] عن الإكثار فيه.

ثم قال صاحب الكتاب: وأما ما نسبه إليهم من القول بالصورة فإنه (زعم) لم يفهمه ولم يقف عليه. (ثم قال) ولم يكن فيهم من يقول بالصورة إلّا رجل

---

(١) في الأصل «يطعنون» فصححه بعضهم بالهامش.

(٢) في الأصل: يغني.

واحد، ولم يكن أيضاً يقول: إن الله صورة، وإن له صورة قائمة في نفسه؛ وإنما كان يذهب إلى أن الله يخاطب الخلق من صورة كما أنه كلم موسى عليه السلام من شجرة. (ثم قال) والجاحظ يجوّز هذا * يقال له؛ إنك لتنصر الرافضة بنفيك عنها قولاً هو عندها التوحيد الصحيح وهي أشدّ عليك في نفيك عنها القول بأن الله صورة من المعتزلة. وبعد فهل كان على الأرض رافضي إلاّ وهو يقول: إن الله صورة، ويروي في ذلك الروايات ويحتج فيه بالأحاديث عن أئمتهم إلاّ من صحب المعتزلة منهم قديماً فقال بالتوحيد فنفته الرافضة عنها ولم تقرّ به؟ ولا أعلم أحداً قال: إن الله يخاطب الخلق من صورة يوم القيامة، إلاّ بكر بن أخت عبد الواحد ومن اتبعه وهم أبعد خلق الله من الروافض وأعداه لأهله. وهذه كتب الرافضة بيننا وبين صاحب الكتاب تشهد على كذبه لنستدل بكذبه للرافضة وتزيينه لقولها بما ليس منه على أنه غير مأمون في الحكاية على المعتزلة والكذب عليها ورميها بما ليس من قولها * ثم قال صاحب الكتاب: ولكن قد قال إخوانه (يريد الجاحظ) من الأموية: إن الله خلق آدم على صورته، وزعموا أنه يضحك حتى تبدو نواجذه. فإن كان عار هذا لاحقاً بكل الأموية فعار ذلك القول لاحق بكل الشيعة * يقال له: إن عداوة المعتزلة لمن قال بما حكيت عنه كعداوتها للرافضة أو أكثر. فإن استجاز صاحب الكتاب أن يضيف إلى المعتزلة قول النابتة في التشبيه فليضف إليها قول النابتة أيضاً في الإجبار والأرجاء، وليضف إليها قول الخوارج وقول كل من خالف الرافضة. ومن بعد فإنما كان في ذكر الرافضة والمعتزلة فقط، فما معنى إدخاله قول النابتة وذكرها لولا عجزه وجهله؟ ولئن جاز له أن يضيف قول النابتة إلى المعتزلة لاجتماع النابتة والمعتزلة على ولاية أصحاب رسول الله ﷺ ليجوزنّ للجاحظ أن يضيف إلى الرافضة قول النابتة لاجتماعهما جميعاً في التشبيه والإجبار * ثم قال صاحب الكتاب: فإن دل ما ذهب إليه أصحاب الصورة على فساد التشيع دل ما أخطأ فيه مخالفوك من المعتزلة على فساد الاعتزال * فقد بيّنا على أي وجه دل قولهم بالصورة والتشبيه على فساد الرفض وهو أن الذين رووا عن أئمتهم القول بالصورة والتشبيه هم الذين رووا عنهم القول بالرفض وإكفار المهاجرين والأنصار، فكما كانوا في خبرهم الأوّل كاذبين فكذلك هم في خبرهم

الثاني. وليس يوجد مثل هذا في اختلاف المعتزلة * ثم قال: وإن لم يدل هذا ودل على سوء اختيارهم وجهلهم فقد يجب أن يدل ما أخطأ فيه أبو الهذيل ومعمّر وبشر بن المعتمر وإبراهيم وهشام الفوطي على جهل المعتزلة وسوء اختيارها * يقال له: وأين خطأ من ذكرت من المعتزلة من خطأ الرافضة والرافضة وصفت ربها بصفة الأجساد المحدثة فزعمت أنه صورة وجوارح وآلات وأنه تبدو له البدوات؟ وهذا قولها في ربها؛ ومن اعتقد أن ما كان هذا صفته قديم لم يمكنه أن يدل على حدث جسم من الأجسام، إذ كان لا يجد في الأجسام ما يستدل به على حدثه إلّا وقد وصف به ربه ـ تعالى الله عن قولهم علوّاً كبيراً. وخطأ من أخطأ من المعتزلة إنما هو في فروع من الكلام لطيفة. أوليس لمّا اجتهدت في عيب المعتزلة حكيت خطأ بعضها في فناء الأشياء وبقائها وفي المعلوم والمجهول وفي المعاني والتولد؟ وهذه مذاهب لا تفهمها الرافضة ولا تخطر ببالها ولا نظن أن أحداً يقول بها * ثم قال: وأنت تزعم أن من وصف الله بالقدرة على الجور [فقد جعله صورة، لأن القادر على الجور] لا يكون عندك إلّا صورة. والذين زعموا أن الله قادر على الجور زعموا أن من [لم] يصف الله بالقدرة عليه فقد جعله مطبوعاً ـ والمطبوع لا يكون إلّا صورة ـ لأنه لا يدخل في الشيئ من لا يقدر على ضدّه إلّا مطبوعاً محدثاً * يقال له؛ لم يذكر الجاحظ ما يلزم الرافضة في القياس فيه فتذكرَ أنت مثله مما يلزم من أخطأ من المعتزلة، وإنما ذكر ما قالته الرافضة بألسنتها ونطقت به بأفواهها واعتقدته بقلوبها، فإن وجدت مثل قولها في قول أحد من المعتزلة كانت معارضتك صحيحة، وإن لم تجد ذلك فالزم الصمت واستر على ما قصدت إلى نصرته وبسطت لسانك بتحسين كفره. على أنه لو كان للتوحيد في قلبك تعظيم وترجع منه إلى حقيقة اعتقاد لما قصدت إلى تحسين قول من شبه الله بخلقه واعتقد أنه مثله * ثم قال صاحب الكتاب: لو اقتصرنا على قول أبي الهذيل وحده لأَرْبَى على كفره لم تضبطه العقول[1]؛ ولو نازعت المعتزلة عابدي الحجارة لم تظفر بهم وأبو

---

(١) هذه العبارة ناقصة كما لا يخفى.

الهذيل شيخها، لأن الحجر لا يقدر أن يفعل بطباعه، ومن قوله إنه محال في قدرة القديم أن يفنيه وأن يعرّيه من أفعاله * يقال له: قد أخبرنا في غير موضع من كتابنا أن ما نحلته أبا الهذيل وكذبت عليه في أكثره مما لم يكن يقول به على التدين به، وإنما كان يبوره ويتكلم فيه على النظر وليتبين له الكلام فيه حججاً على إخوانك من الدهرية، ثم تاب من الخوض فيه عند ما رأى أمثالك من الملحدين يتعلقون به عليه. وأما حكايته عن الجاحظ أنه محال في قدرة الله أن يفني الحجر أو يعرّيه من أفعاله فكذب عليه. هذه كتب الجاحظ تخبر بخلاف ما قال. ولو قصدت مشبهة الرافضة الذين حاول هذا الملحد نصرتهم على باطلهم أن يناظروا عبدة الأوثان لم يظفروا بهم مع اعتقادهم في ربهم ما اعتقدوه * ثم عاد إلى وصف القول الذي كرره مراراً عن أبي الهذيل وقد خبرنا بقصة أبي الهذيل فيه مراراً.

ثم قال صاحب الكتاب: وأما قوله (بريد الجاحظ): إن فيهم من يزعم أن علياً هو الله، (قال) فإنا نقول له: وفيكم من يزعم أن المسيح هو الذي خلق العالم وهو رب الأوّلين والآخرين وهو المحاسب للناس يوم القيامة والمتجلي لهم، والذي عناه النبي ﷺ [بقوله:] «ترون ربكم كما ترون القمر لا تُضامون في رؤيته» وهذا القول فيكم أشهر من القول الذي أضفته إلى الشيعة، ويدل على ذلك أنك أسندته إلى السيّد حيث يقول:

قومٌ غلوا في عليٍّ لا أبَا لَهُمُ ... وأجشموا أنْفُساً في حُبِّه تَعبَا
قالوا هو الله جلَّ الله خالقنا ... عن أن يكون ابن شيء أو يكون أبا

(قال) فالسيد واحد والواحد لا يجوز عندك القطع على قوله والشهادة به. (ثم قال) ونحن لا نعلم أنك معتزلي نظّامي مثل ما نعلم أن فضل الحذاء معتزلي نظّامي، وأن ابن حائط كذلك إلاّ فيما تجاوز فيه النظّام وخالف فيه أصحابه؛ وهذان أشهر بهذا القول من بعض أصحاب أبي الهذيل بموافقته، وأهل[1] ابن

(١) في الأصل: وهل.

حائط خاصة كما شهر في معتزلة بغداد منك ومن النظّام بالبصرة. ثم وصف قول فضل[٢] وابن حائط في تفضيل المسيح على نبينا ﷺ * يقال له: أما شهرة قول من زعم أن علياً هو الله ـ جلّ الله وتعالى ـ في الرافضة فغير خفيّ ولا مستور: هؤلاء هم فرقة من فرق الغلاة معروفة؛ وقد روى أن قوماً منهم أتوا عليًا عليه السلام فقالوا: «أنت أنت» فأحرقهم. وأما إضافته ابن حائط وفضل الحذاء إلى المعتزلة فلعمري أن فضل الحذاء قد كان معتزلياً نظّامياً إلى أن خلّط وترك الحق فنفته المعتزلة عنها وطردته عن مجالسها، كما فعلت بك لما ألحدت في دينك وخلطت في مذهبك ونصرت الدهرية في كتبك، وكما فعلت بأخيك أبي عيسى لما قال بالمنانية ونصر الثنوية ووضع لها الكتب يقوّي مذاهبها ويؤكّد قولها. وكذلك هي لكل من حاد عن سنن الحق وطعن في التوحيد ومال عن الإسلام. وأما ابن حائط فلا أعلم أحداً كان أغلظ عليه من المعتزلة ولا أشد عليه منها، ولقد بلغ من شدتها عليه أن خبرت الواثق بإلحاده فأمر ابن أبي دواد أن ينظر في أمره وأن يقيم حكم الله فيه فمات لعنه الله في ذلك الوقت وعجل الله بروحه إلى النار. وأما أهله فإنهم لعمري معتزلة معروفون وأهل حق مشهورون، وليس بعيب عليهم أن يكون رجل منهم ألحد وخرج عن الإسلام. وكما أن عم صاحب الكتاب وأخاه معتزليان وليس بعيب عليهما إلحاده لعنه الله وطعنه في التوحيد ووضعه الكتب للدهرية والملحدين؛ فكذلك أهل ابن حائط يسعهم ما وسع أهل هذا الملحد. ولو جاز لصاحب الكتاب أن يضيف قول فضل الحذاء وابن حائط إلى المعتزلة لأنهم كانوا يظهرون بعض الحق جاز لنا أن نضيف قول أبي حفص الحدّاد وابن ذرّ الصَّيْرَفي وأبي عيسى الورّاق في قدم الاثنين إلى الرافضة، لأنهم كانوا يظهرون الرفض ويميلون إلى أهله، وحاولنا أن نضيف قول صاحب الكتاب في قدم العالم ألى الرافضة لميله إليهم وإظهاره مذاهبهم * ثم قال صاحب الكتاب: وأصحابه جميعاً أو أكثرهم إذا سمعوا الشيعة قلقوا في مجالسهم واحمرّت وجوههم وانتفخت

(١)) في لأاصل: الفضل.

أوداجهم وتلوا ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ و ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ﴾ و ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ﴾ و ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ و ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً﴾. ثم قالوا بعقب ذلك: وليس بين الأمة اختلاف في أن يحيى بن زكرياء لم يواقع ذنباً. فإن كانوا بحضرة العامة أمسكوا عن نتيجة هاتين المقدمتين خوفاً منهم، وإن كانوا بحضرة الخاصة أبدوها * يقال له: الرافضة أضعف أمراً عند المعتزلة من أن يقلقها سماع كلامها ـ اللهم إلّا أن يريد صاحب الكتاب أن المعتزلة تقلق لعظيم قول الرافضة ووحشته وخروجه عما جاء به محمد ﷺ، فلعمري أن ذلك ليقلق كل مسلم. ومن بعد فلم صارت الرافضة تغتاظ إذا تُلي عليها القرآن حتى صارت تفزع لقراءته وتغتاظ لتلاوته؟ ولا أعلم لشيء من القرآن عند أحد من منتحلي الإسلام نتيجة رديئة، فما هذه النتيجة التي تنتجها تلاوة القرآن؟ وبعد فما حكي عن المعتزلة قولاً أصلاً وإنما حكي أنها تتلو القرآن وأن الرافضة يغيظها ذلك ـ اللهم إلّا أن يزعم صاحب الكتاب أن ما تلا ليس من القرآن عند الرافضة، فعاب المعتزلة بقولها: إنه من القرآن! وإلّا فـ[ـما معنى](1) حكايته عن المعتزلة [أنها](1) إذا رأت الرافضة تلت كتاب الله؟ ألا والرافضة تنكر عليها تلك الآيات وتزعم أنها ليست من كتاب الله؟ وليس بين المعتزلة خلاف أن النبي ﷺ سيد ولد آدم كما قال ﷺ. ولكن في قلب صاحب الكتاب على النبي عليه السلام ضغن، فهو يعيبه على لسان غيره. وإلّا فأيّ معتزلي سُمع منه ما حكي صاحب الكتاب أو ما أوهم أن المعتزلة تقوله؟

ثم عاد فقال: إن أبا الهذيل كان فيما يرى يقول بهذا القول، لأن عليّاً عند أهله يضر وينفع ويثيب ويعاقب ويختار ويفعل؛ والله عند أبي الهذيل لا يضر ولا ينفع ولا يثيب ولا يعاقب * وهذا كذب على أبي الهذيل: من دين أبي الهذيل أن الله هو المثيب لأوليائه والمعاقب لأعدائه بثواب وعقاب دائمين. وقد بيّنا كذبه على أبي الهذيل في غير موضع من كتابنا * ثم عاد إلى كذبه على النظّام والجاحظ

(١) مخروم في الأصل. والكلمات «من القرمان وإلّا . . . [انها]» بالهامش.

والأسواري بما قد رددناه عليه فيما مضى من كتابنا.

ثم قال: وأما قوله (يريد الجاحظ): «وكان فيهم من يزعم أن الله يفني نفسه إلّا وجهه لقوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾» فإنه لا أصل له، وكان في المعتزلة رجلان يزعمان أن رب الخلق الثاني مدبر مصنوع وأن الفناء[1] جائز عليه، وهما فضل الحذاء وابن حائط * يقال له: قد أريناك أنه إن لزم المعتزلة أن يكون فضل الحذاء وابن الحائط منها لزمها أن تكون أنت وأخوك أبو عيسى الورّاق منها، لأنكما قد كنتما منها دهراً إلى أن ألحدتما فنفتكما عنها كما فعلت بفضل وابن الحائط لما ألحدا. فإن وجب إضافة فضل وابن حائط إلى المعتزلة وجب أيضاً إضافتك وإضافة أبي عيسى إليها. ونقول له أيضاً: ويجب أيضاً إضافة مذهبك في قدم العالم وإضافة مذهب أبي عيسى وأبي حفص وابن ذرّ في قدم الاثنين إلى الرافضة، لإظهاركما الرفض وتحقّقكما[2] عند الرافضة به.

ثم إن صاحب الكتاب عاد إلى كذبه على أبي الهذيل والنظّام والجاحظ وعليّ الأسواري ورميهم بما ليس من قولهم. والدليل على كذبه عليهم حكاية أصحابهم عنهم. [قال:] ثم قال (يعني الجاحظ): إنهم (يعني الشيعة) جنوا على ولد رسول الله عليه السلام ومنعوهم من طلب العلوم ووهموهم أن الله يلهمهم إياها إلهاماً. (قال) فإنه لم يقصد به إلى خبر الشيعة، لأنه يعلم أنه ليس كل الشيعة تقول بالإلهام، وأن من قال منهم بالإلهام يزعم أن الناس جميعاً لا يدركون العلوم إلّا بالإلهام، وليس يخصّون بهذا ولد رسول الله ﷺ دون غيرهم إلّا أنهم يفرّقون بين من يأتمّون به من ولد الرسول وبين غيرهم من سائر ولد الرسول، وهم مع هذا يلتمسون العلوم ويطلبونها طلباً شديداً. فلو منعوا ولد الرسول منها لأنها تقع لهم إلهاماً لامتنعوا هم أيضاً منها لأنها تقع لهم في عقدهم كذلك؛ وما فيهم إلّا من يزعم أن ولد الرسول مأمورون بالتعلم من سادة أهلهم وأعلامهم. (قال) ولكنه

---

(١) في الأصل: الفنى.

(٢) في لأاصل: وتحققكم.

أراد أن يسب ولد الرسول وأن يصفهم بالجهل، إما لبغضه للرسول وللطعن في قوله وإما لمشاركة أسلافه المتقدمين في بغض عليّ بن أبي طالب * يقال له: إنك ذهبت عما أراده الجاحظ وقصد إليه: الذين قصد إليهم من الرافضة بهذا القول الجارودية الذين يرون الخروج مع ولد عليّ دون غيرهم وتجريد السيف في نصرتهم، فقال الجاحظ: إذا كان من عزمكم إخراجهم وتعريضهم لمحاربة أهل البأس والنجدة فلا تمنعوهم من لقاء العلماء وحضور مجالسهم وسماع أخبارهم والتعلم منهم، بل ينبغي لكم أن تحثّوهم على طلب العلم ومجالسة أهله والاختلاف إليهم ودرس كتبهم حتى يكونوا في معرفة ما تريدونه منهم وترشحونهم له كأعدائهم الذين تريدون أن تعرّضوهم لمحاربتهم. وما وصف به الجاحظ هذا الصنف من الرافضة من صنيعهم بآل أبي طالب مشهور معروف مشاهد، ولم يرد الجاحظ ما توهمه عليه صاحب الكتاب. ومن قال بالإلهام من الرافضة لا يرى الخروج ولا يحدث نفسه به؛ وقد بيّن الجاحظ في كتاب فضيلة المعتزلة أنه إنما أراد من يرى الخروج وترجيد السيف مع آل أبي طالب دون من سواهم من الرافضة وهم الذين يرون أن فاطمة أحصنت فرجها فحرّم الله ذريتها على النار في أخبار لهم يروونها عن أمثالهم، يقتطعون بها آل أبي طالب عن العلم والعمل جميعاً ويوهمونهم أن المعاصي لا تضرهم وأن الواحد منهم يشفع فيمن أراد أن يشفع فيه. فلم يسلم جلة أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار من شتمهم وعداوتهم، ولم يسلم من تولوه من آل عليّ عليه السلام من تثبيطهم عن العلم وتزهيدهم في العمل الصالح المقرّب لهم إلى الله، فلم ينج منهم وليّ ولا عدوّ. ثم يقال له: وأما رميك للجاحظ ببغض الرسول فهو دليل على أنك لا تعرف المحب من المبغض ولا الوليّ من العدوّ؛ لأنه لا يعرف المتكلمون أحداً منهم نصر الرسالة واحتج للنبوّة بلغ في ذلك ما بلغه الجاحظ. ولا يُعرف كتاب في الاحتجاج لنظم القرآن وعجيب تأليفه وأنه حجة لمحمد ﷺ على نبوّته غير كتاب الجاحظ. وهذه كتبه في إثبات الرسالة وكتبه في تصحيح مجيء الأخبار مشهورة. وهل يُستدل على حبّ الرسول عليه السلام والإيمان به وتصديقه فيما جاء به بشيء أوكد مما يستدل به على حب الجاحظ للرسول وتصديقه إياه؟ ثم يقال له: أيما أولى ببغض الرسول:

أنت إذ ألفت كتاباً في إبطال حجج الرسل وأدلتها وجعلت فيه باباً أوله: «على المحمدية خاصة» أم الجاحظ إذ ألف الكتب في الاحتجاج للنبوّة ونصرة الرسالة؟ وأيما أولى ببغض عليّ بن أبي طالب: الجاحظ وأسلافه الذين رووا فضائله وأنزلوه بالمنزلة التي يستحقها من الفضل، أم أستاذك وسلفك سلف السوء الملقى إليك الإلحاد أبو عيسى الورّاق والمخرج لك عن عزّ الاعتزال إلى ذلّ الإلحاد والكفر؟ حيث حكيت عنه أنه قال لك: «تكتب بنصرة أبغض الخلق إليّ؟» يريد عليّ ابن أبي طالب رضوان الله عليه لكثرة سفكه للدماء، لأنه كان لعنه الله منانياً لا يرى قتل شيء ولا يستجيز إتلافه.

ثم قال صاحب الكتاب: لو كنت اتقيت على نفسك وحفظت لسانك كان أستر عليك وأقلّ لفضيحتك. ولأمرٍ ما قيل: «لا شيء أحق بسجن من لسان».
(ثم قال صاحب الكتاب) ويقال للجاحظ: هل يُعرّ أهل الإسلام انتحال الغالية إياه؟ (قال) فإن قال: نعم! فكفاه (زعم) هذا الجواب خزياً. وإن قال: لا! قيل له: فكذلك أيضاً ليس يعرّ أهل الاقتصاد من الشيعة انتحالهم التشيع، ولئن رجع عار مذهب الغلاة على أهل الاقتصاد من المتشيعة لاشتمال اسم التشيع عليهم ليرجعن عار النوابت على المعتزلة لاشتمال النسبة إلى بني أمية وللزوم اسم العثمانية لهم، وإن كان الأمويون والعثمانيون يختلفون فكذلك الشيعة مختلفون *
يقال له: ليس يعرّ قول الغلاة لأهل الاقتصاد من المتشيعة، لأن الاقتصاد في التشيع حق وهو ديننا وهو وضع آل أبي طالب حيث وضعهم الله، وليس يعرّ الحق شيء من الباطل. ولم يرد الجاحظ أن يلزم جميع الشيعة ذنب من غلا منهم وأفرط، وإنما أراد أن يخبر أن الرفض مشتمل على أجناس من الكفر لا يشتمل عليها مذهب فرقة من فرق الأمة، لأنك إذا نظرت في مذاهب الخوارج مذهباً مذهباً لم تجد فيهم مشبّهاً ولا واصفاً لله بما وصفته به الرافضة، ولا قائلاً بالبداء ولا مؤمناً بالرجعة إلى دار الدنيا قبل القيامة، ولا رادًّا للقرآن. وكذلك المرجئة لا تجد فيهم من التخليط ومخالفة القرآن والطعن على السنن ما تجده مع الرافضة، وكذلك جميع أصناف فرق الأمة لا تجد مع أحد منهم من الإفراط والغلو

ومخالفة نص القرآن ومشهور السنن والطعن على المهاجرين والأنصار والإقدام عليهم بالإكفار ما تجده مع أصناف الرافضة. وإنما أراد الجاحظ بتصنيفه لفرق الرافضة وإخباره عنهم بقولٍ قولٍ ليعلم الناس اشتمال الروافض على ما لم يشتمل عليه مذهب من مذاهب أهل الملة. ثم يقال له: ليس يعرّ قول الغلاة لأهل الإسلام، لأن الأدلة على صحة الإسلام واضحة بيّنة وأعلامه مكشوفة نيّرة، وليس يعرّ الحق غلوُّ أحد وإفراطه فيه ولا تقصيره دونه. وليس يمكن صنفاً من أصناف الرافضة أن يضيف قولها إلى أئمتها من آل أبي طالب إلاّ بمثل ما يمكن الغلاة منهم أن يضيفوا قولهم في الغلو إلى أئمتهم، لأن كل صنف من أصنافهم فإنما يرجعون إلى أخبار لرواة لهم عن أئمتهم؛ وكذلك الغلاة أيضاً: هذا سبيلها فيما ترجع إليه من أخبارها في الغلو. وكما وجب تكذيب رواة الغلاة فيما روته عن أئمتها من آل أبي طالب لمخالفة ما رووه في الغلو لدين الإسلام، فكذلك واجب أيضاً تكذيب رواة الرافضة فيما روت عن أئمتها في الرفض لمخالفته لما جاء به النبي ﷺ وما نزل به القرآن.

ثم ذكر صاحب الكتاب آيات من القرآن ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ يُري أن الجاحظ قد رمى الشيعة بذنب غيرها * يقال له؛ الذي أراده الجاحظ بوصف قول الغلاة ما خبرنا به دون ما ظننته به * ثم إن الماجن السفيه قال: فإن قال السفهاء من البغداديين: الشيعة لا تزعم أن مجيء خبر المتواترين موجب[1] للعلم، (قال) قلنا لهم: ليس كلهم يقول هذا. هذا هشام بن الحكم يزعم أن مجيء خبر المتواتر[ين] يوجب العلم ولو كانوا كفاراً. ثم وصف قول من خالف التواتر من المعتزلة * يقال له: إن القول بأن الخبر المتواتر حق وأنه موجب للعلم مبطل لأكثر دليل الرافضة في تصحيح الإمامة. وذلك أن من عظيم أدلتهم عند أنفسهم على أنه لا بدّ للناس من إمام معصوم نقيّ الباطن والظاهر جامع لعلوم الدين كلها أن سائر الأمة سواه جائز عليهم السهو والتبديل والتغيير وكتمان ما

---

(١) في الأصل: موجباً.

نُصّوا عليه والإخبار بغير ما وُقّفوا عليه. قالوا؛ ويدل على ذلك ما يُرى من اختلاف الأمة فيما بينها في أصول دينها وفروعه مما يُعرف بالسمع ومما يعرف بالعقل. (قالوا) فإذا كان هذا على ما وصفنا وكان الله قد أوجب علينا العلم والعمل بما جاء به محمد ﷺ فليس من طائفة تروى عنه عليه السلام قولاً إلاّ وبإزائها طائفة أخرى تروى عنه خلافه، كان واجباً في حكم الله أن ينصب لنا واحداً مأموناً لا يجوز عليه من التبديل والتغيير ما يجوز على غيره يؤدّي إلينا ما وجب علمه والعمل به من أمر ديننا علينا. فإذا زعم هشام بن الحكم أن النقل المتواتر حق وأن أهله لا يجوز عليهم كتمانه ولا إظهار غيره فقد أبطل هذا الدليل وأسقطه وأراحنا من نقضه وإفساده. ثم يقال لصاحب الكتاب: ليس يبلغ بنا الحال مع الرافضة إلى أن نناظرهم في التواتر، لأن أهل العلم مختلفون في الأخبار ولهم فيها أقاويل مختلفة. وإنما المناظرة بيننا وبين الرافضة في مخالفتهم نص القرآن والطعن فيه وادعائهم عليه الزيادة والنقصان والتبديل والتغيير ومخالفة السنن وتكذيبهم لكثير منها وزيادتهم فيها ما ليس منها وفي إفراطهم في التشبيه والإجبار. فأما مجيء الأخبار وهل التواتر صحيح أو غيره؟ فهو كلام يدور بين المعتزلة ليس للرافضة فيه حظّ ولا يبلغه علمهم.

قال صاحب الكتاب: فإن قالوا: فالشيعة تجوّز على الأمة الاجتماع على الضلال، (قال) قلنا لهم: هذا كفر عند الشيعة * يقال له: ليس ترضى الرافضة بتجويز الضلال على الأمة حتى تزعم أنه قد كان منها الكفر والضلال إلاّ نفرفا خمسة أو ستة * ثم قال: ويقال لهم: أكثركم اليوم يقول بهذه المقالة وقد قال بها النظّام قبلكم * يقال له؛ هذه بغداد تعترض فيها المعتزلة واحداً واحداً فإن وجد فيها واحد يقول بما حكيت أن أكثرهم يقول به فأنت الصادق. وإن وجدتهم ينكرونه ويُخطّئون قائله عرف كذبك وبان بهتك. وهذه كتب مَنْ مضى من المعتزلة فإن وُجد فيها شيء مما حكيته وإلاّ عرف كذبك وبهتك * قال: فإن قالوا[1]: فهم

---

(١) لعل المكتوب في الأصل «سالوا».

يجوّزون على أكثر الأمة أن تجتمع على ضلال، (قال) قلنا لهم: فإن كان هذا قولهم فأنتم توجبون منه ما جوّزوا * يقال له: قد أخبرناك أن الرافضة توجب اجتماع الأمة كلها على الضلال والكفر غير خمسة أو ستة ثم تقطع بذلك على صدر الأمة من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان. وهذا ضلال عند جميع المعتزلة * ثم قال: لأنكم تزعمون أن أكثر أمتكم في دهركم قد اجتمعوا على الخطأ في قولهم: إن الله يُرى بالأبصار ويريد المعاصي ويقضي الفساد، وفي قولهم؛ إن القرآن ليس بمخلوق، وخطؤهم هذا كفر عندكم * يقال له؛ ليس خطأ مَنْ أخطأ من الأمة فيما يعلم بالنظر والقياس عند المعتزلة نظيراً لقول الرافضة: إن الأمة نُصّت ووُقّفت على إمام بعينه واسمه وكتمت ما وُقّفت عليه من ذلك وأظهرت خلافه، ووُقّفت أيضاً على سنن كثيرة فيما تدّعي فكتمتها وروت خلافها. هذا قول الرافضة وليس يجوّزه على الأمة أحد سواهم. فأما ما يُعرف بالنظر والقياس فقد يقع فيه الخلاف بين الناس. ألا ترى أن الأمة قد نقلت بأسرها التوحيد والعدل مجملاً وإن كان بعضهم قد نقضه في التفصيل لشبهة دخلت عليه. ولعمري أن لو كان النبي عليه السلام عند المعتزلة نص أمته على خلق القرآن نصاً مفسراً، وعلى أن الله لا يُرى بالأبصار في الآخرة مفسراً مشروحاً لا يحتمل التأويل، ثم خالفها فيه كثير من الأمة، كان نظيراً لقول الرافضة: إن النبي ﷺ وقّفهم على إمام بعينه واسمه وساتخلفه عليهم فاجتمعوا على كتمان ذلك وستره وإظهار خلافه؛ على أن قول الرافضة أيضاً أظهرُ فساداً وأبين تناقضاً، لأنها تزعم أن الأمة اجتمعت غير خمسة أو ستة على كتمان ما نصت عليه، والأمة مختلفة في خلق القرآن وفي أن الله جلّ ذكره يُرى بالأبصار * ثم قال: ويزعمون أيضاً أن أكثر الصحابة اجتمعوا على الخطأ في كفهم عن معاوية ويزيد، ويقولون في التابعين وإمساكهم عن بني أمية مثل قولهم فيهم. فأي شيء يلحق الشيعة من هذا القول لا يلحق المعتزلة أمثاله؟ * يقال له: هذا كذب منك على المعتزلة. بل تزعم المعتزلة أن الصحابة والتابعين بإحسان الذين كانوا في زمن معاوية ويزيد وبني أمية معذورون في جلوسهم عنهم لعجزهم عن إزالتهم ولقهر بني أمية لهم بطغام أهل الشأم. و ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾.

قال صاحب الكتاب: فإن قالوا؛ الشيعة تزعم أن الأرض لا تخلو في كل عصر من رجل معصوم لا يخطىء ولا يزلّ، فإن أبا الهذيل وهشاماً[1] الفوطي يزعمان أن الأمة لا تخلو في كل عصر من عشرين معصوماً لا يزلّون ولا يخطئون ولا يقارفون صغيراً ولا كبيراً، وأن الله يعصمهم مما لم يعصم منه الرسل ويوفقهم لما لم يوفق له الأنبياء، ومتى لم يكونوا كذلك لم تجب الحجة عندهما بأخبارهم. ويجوّزان[2] أن يكون فيها في كل عصر عشرون ألفاً من هذا الضرب. فما على الشيعة في تثبيت واحد معصوم ليس على المعتزلة أضعافه في تثبيت عشرين معصوماً؟ (ثم قال) والذي دعا هذين إلى هذه المقالة أنهما زعما أن الحجة لا تجب بأخبار الفاسقين والكافرين، وأنه لا بدّ من معصومين لا يجوز عليهم الكذب والزلل في شيء من الأفعال تجب الحجة بأخبارهم في كل زمان * يقال له؛ لم يقل هشام الفوطي في تحديد المخبرين بما حكيت عنه ولا قال هو ولا أبو الهذيل: إن الحجة من المخبرين [الذين؟] لا يواقعون الذنوب الصغار، وإنما زعما أنهم لا يواقعون من الذنوب ما يخرجون به من ولاية الله عزّ وجلّ. فكان تعرُّف ما تقول المعتزلة أولى بك من وضع الكتب عليهم مع الجهل بأقاويلهم. ثم يقال له؛ لو زعمت الرافضة أن الأرض لا تخلو من رجل معصوم لا يبدّل ولا يغيّر ولا يخرج من ولاية الله على حسب ما قال أبو الهذيل وهشام الفوطي في الحجة في الأخبار لما أُنْكر ذلك عليها إلاَّ على حسب ما أنكر على أبي الهذيل وهشام قولهما في ذلك. ولم تكن في دين الله محاباة لأحد، ولكن الرافضة غلت في إمامها وأفرطت في وصفه على حسب غلوّ النصارى في المسيح عليه السلام، فبعضهم زعم أنه إلّه وبعضهم زعم أنه الواسطة بين الله وخلقه وبعضهم زعم أنه رسول وبعضهم زعم أنه نبيّ وليس برسول، والمقتصد منهم في وصفه مَنْ زعم أنه عالم بجميع ما بالناس إليه حاجة لا يخفى عليه منه شيء وأنه نقيّ السريرة والعلانية لا يجوز عليه التغيير والتبديل، وأنه

---

(١) في الأصل: هشام.

(٢) في الأصل: ويجوّزا.

أعلم الناس بالتدبير وأزهدهم في الدنيا وأشدّهم بأساً وأن الله هو المتولي لنصبته وإقامته وأن الأمة أزالته ودفعته عن موضعه وأقامت غيره وأن من أنكره وخالفه وجحد إمامته فكافر مشرك وُلد لغير رشده. هذا قول الرافضة في إمامها. وأما قول أبي الهذيل وهشام الفوطي في الحجة في الأخبار فهو أن الله جلّ ثناؤه لا يخلي الأرض من جماعة مسلمين أتقياء أبرار صالحين يكون نقلهم إلى من يليهم حجة عليهم. ثم لم يوجبا على الناس معرفتهم بأعيانهم، وليس بمنكر ولا مدفوع أن يكون في الأمة بشر كثير صالحون قد علم الله منهم أنهم لا يبدلون ولا يغيرون إلى أن يفارقوا الدنيا على ما قاله أبو الهذيل وهشام. فشتّان ما بين قول الرافضة في إمامها وبين قول هشام وأبي الهذيل في الحجة في الأخبار! وإنما الخطأ من قول هشام وأبي الهذيل قولهما؛ إن أخبار الكفار لا توجب العلم، لأن هذا لو كان هكذا لم نعلم ما بعُد عنا من بلاد الكفر ولا ما مضى من أيام البشر، إذ كان المخبرون بذلك كفاراً. فأما قولهما: إن في الأرض جماعة صالحين أبراراً[1] أتقياء باطنهم كظاهرهم لا نعرفهم بأعيانهم، فغير مدفوع ولا منكر.

قال صاحب الكتاب: فإن قالوا: فقد خرجت غالية الشيعة من الإجماع في كثير من أقاويلها، (قال) قلنا لهم: فما على أهل الاقتصاد منهم من ذلك إذا تمسكوا بكتاب الله وسنّة نبيّه وحجج العقول؟ * يقال له: من اقتصد من الشيعة في قول وسبيل هو حق فليس يعرّه قول الرافضة ولا قول الغالية من الرافضة أيضاً. ولكن ليس الاقتصاد في التشيع هو ما قصد إليه صاحب الكتاب من أن النبي ﷺ استخلف على أمته من بعده عليّ بن أبي طالب بإسمه ونسبه ونصبهم عليه فقصدت الأمة إليه فأزالته عن الموضع الذي جعله فيه النبي ﷺ وأقامت غيره، اعتماداً لمعصيته واستخفافاً بأمره، ثم قصدت ألى القرآن فنقصت منه وزادت فيه وقصدت بمثل ذلك ألى السنن. هذا هو الإفراط وليس بالاقتصاد. ثم يقال له: وكيف لا يخرج أهل الإمامة بأسرهم من الإجماع وقد خالفوا الأمة في أكثر ما سُنّ لهم وفُرض

(١) في الأصل: صالحون ابرار.

عليهم؟ فعرف ذلك من قولهم في الطهور والصلاة والأذان وفي عدد الصلاة وفي التشهد وفي الفرائض حتى كأن النبي المبعوث إلينا غير المبعوث إليهم. فبهذا ونحوه أخرج المسلمون أهل الإمامة من الإجماع.

ثم قال صاحب الكتاب: وقد خرجت المعتزلة بأسرها من الإجماع لقولها بالمنزلة بين المنزلتين، وذلك أنه لم يكن بين الأمة خلاف قبل ظهورهم في فساد قول من زعم أن مذنبي المقرّين ليسوا بمؤمنين ولا كافرين ولا منافقين، ولم يكن للناس إلّا ثلاثة أقاويل: أحدها قول الخوارج في الإكفار. والثاني قول المرجئة. والثالث قول الحسن في النفاق. فجاء واصل بن عطاء وقد تقدّمه الإجماع على أن الحق لا يخرج من [هذه[1]] الثلاثة الأقاويل، فزعم أنه قد خرج منها وأن مذنبي أهل الصلاة ليسوا [بمؤمنين ولا كافرين ولا منافقين، فادّعت الأمة عليه الخروج] من الإجماع في بعض أقاويلها، فقد خرجت المعتزلة بأسرها من الإجماع في عمود دينها * يقال له؛ إن واصل بن عطاء رحمه الله لم يحدث قولاً لم تكن الأمة تقول به فيكون قد خرج من الإجماع، ولكنه وجد الأمة مجمعة على تسمية أهل الكبائر بالفسق والفجور، مختلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم، فأخذ بما أجمعوا عليه وأمسك عما اختلفوا فيه. وتفسير ذلك أن الخوارج وأصحاب الحسن كلهم مجمعون والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر. ثم تفرّدت الخوارج وحدها فقالت: هو مع فسقه وفجوره كافر. وقالت المرجئة وحدها: هو مع فسقه وفجوره مؤمن. وقال الحسن ومن تابعه: هو مع فسقه وفجوره منافق. فقال لهم واصل: قد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور، فهو اسم له صحيح بإجماعكم وقد نطق القرآن به في آية القاذف وغيرها من القرآن فوجب تسميته به. وما تفرّد به كل فريق منكم من الأسماء فدعوى لا تقبل منه إلّا ببيّنة من كتاب الله أو من سنّة نبيه ﷺ. ثم قال واصل للخوارج: وجدت أحكام الكفار المجمع عليها المنصوصة في القرآن كلها زائلة عن صاحب الكبيرة؛ فوجب زوال اسم

---

(١) الأصل في هذا الموضع مخروم.

الكفر عنه بزوال حكمه، لأن الحكم يتبع الاسم كما أن الاسم يتبع الفعل، وأحكام الكفر المجمع عليها المنصوصة في القرآن على ضربين: قال الله عزّ وجلّ ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾. فهذا حكم الله في أهل الكتاب وهو زائل عن صاحب الكبيرة. وقال ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾. فهذا حكم الله في مشركي العرب وفي كل كافر سوى أهل الكتاب وهو زائل عن صاحب الكبيرة. ثم قد جاءت السنّة المجتمع عليها أن أهل الكفر لا يوارثون ولا يدفنون في مقابر أهل القبلة، وليس يفعل ذلك بصاحب الكبيرة. وحكم الله في المنافق أنه إن ستر نفاقه فلم يُعلم به وكان ظاهره الإسلام فهو عندنا مسلم له ما للمسلمين وعليه ما عليهم. وإن أظهر كفره استتيب فإن تاب وإلّا قتل. وهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة. وحكم الله في المؤمن الولاية والمحبة والوعد بالجنة. قال الله جلّ ذكره ﴿﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وقال ﴿وَاللهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وقال ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللهِ فَضْلاً كَبِيراً﴾ وقال ﴿وَعَدَ اللهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾ وقال ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾. وحكم الله في صاحب الكبيرة في كتابه أن لعنه وبرىء منه وأعدّ له عذاباً عظيماً فقال ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ وقال ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ وما أشبه ذلك من القرآن؛ فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن عنه في كتاب الله ووجب أنه ليس بكافر بزوال أحكام الكفار عنه ووجب أنه ليس بمنافق في زوال أحكام المنافقين عنه في سنّة رسول الله ﷺ ووجب أنه فاسق فاجر لإجماع الأمة على تسميته بذلك وبتسمية الله له به في كتابه. فكيف يكون واصل بن عطاء رحمه الله والمعتزلة قد خرجت من الإجماع بقولهم بالمنزلة بين المنزلتين؟ وهل يكون قول أوضح صواباً ولا أصح معنى من قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين؟ ولو كان شيء من الدين يُعلم صوابه باضطرار لعُلم قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين باضطرار. ثم يقال لصاحب الكتاب: خبرنا عن المدعي على المعتزلة الخروج من الإجماع: من هو من الأمة؟ فإن قال: «المرجئة

تقول ذلك» قيل له: فللمعتزلة أن تدعي على المرجئة من الخروج من الإجماع مثل ما ادعته المرجئة على المعتزلة، وهو أنها تقول لها: قد أجمعت الأمة كلها سواكم على أن قولكم: إن صاحب الكبيرة مؤمن، باطل. وكذلك إن كان المدعي على المعتزلة الخروج من الإجماع خارجياً قيل له: قد أجمعت الأمة سواكم على أن قولكم: إن صاحب الكبيرة كافر، باطل. وكذلك إن كان المدعي ذلك على المعتزلة من أصحاب الحسن قيل له: إن الأمة بأسرها سواكم مجمعة على أن قولكم: إن صاحب الكبيرة منافق، باطل. وليس يحتج على المعتزلة بهذه الحجة إلّا جاهل؛ ولكن صاحب الكتاب كالغريق يتعلق بما يحصل في يديه.

ثم قال صاحب الكتاب: وقد خرج أبو الهذيل وأصحابه من الإجماع بالقول بتناهي نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار * يقال له؛ هذا كذب على أبي الهذيل وأصحابه، وقول أبي الهذيل إن أهل الجنة خالدون فيها أبداً، وهو قول جماعة المسلمين * ثم أعاد كذبه على إبراهيم والأسواري. وقد بيّنا كذبه عليهما ثم أعاد كذبه على الجاحظ في قوله (زعم): إن الله لا يقدر على افناء الأجسام وإعدامها. وهذا كذب تشهد على كذبه كتب الجاحظ وأصحابه. ثم قال (يريد الجاحظ): وإنه لا يخلّد الكفار في النار، ولكن النار هي التي تخلّدهم نفسها * يقال له: إن كنت إنما حكيت هذا القول عن الجاحظ لقوله: إن الأجسام تفعل طباعاً، فأنت شريكه في هذا القول، لأنك تقول بفعل الطباع معه. فمن أعجب من رجل يقول بقول الجاحظ ثم يكذب عليه فيه ويُلزمه ما لا يلزمه نفسه! ومن قرأ كتب الجاحظ عرف كذب صاحب الكتاب عليه فيما حكي عنه * ثم عاد إلى كذبه على مُعمّر. وقد بيّنا ذلك فيما سلف من كتابنا. ثم عاد إلى كذبه على هشام الفوطي وقاسم الدمشقي فقال: وقد خرجا من الإجماع بقولهما: إن حرب الجمل لم تكن عن رأي عليّ وطلحة. وخرجا أيضاً وأبو زُفَر من إجماع الأمة [بقولهم:] إن عثمان لم يُحصر طرفة عين * وقد بيّنا كيف كان هشام وقاسم وأبو زفر يقولون هذا القول وأنهم إنما أرادوا بذلك طلباً لسلامة أهل بدر عليهم. وقد روى عن طلحة أنه لما رأى الحرب يوم الجمل قال: «سبحان الله ما ظننت أن في مثل ما جئنا له يكون قتال»، وإنما جاءوا يردّون

الأمر إلى شورى عمر ليختار الناس رجلاً يرضون بـه. وأما عثمـان عندهم فـإنما اجتمع عليه أهل مصر يستغيثونه فهجم عليه قوم غيلة. فأيّما أحسن: تخريج أفعال أصحاب رسول الله على أحسنها حتى يسلموا عليهم؛ أم تخريج الرافضة لأفعالهم في حال الاجتماع والألفة على أقبحها حتى برئوا منهم وأكفروهم فلم ينجوا منهم في حال الاجتماع ولا في حال الاختلاف؟ * ثم قال: وقد خرج هشام الفوطي منه في نهيه الناس عن أن يقولوا ﴿حَسْبُنَـا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيـلُ﴾ * وقد خبـرنا كيف كـان هشام يقول ذلك. وهشام لم ينكر على النـاس أن يقولـوا: «حسبنا الله»، ولكنـه قال: الوكيل في أكثر كلام الناس فوقه مَنْ وكّله. فلا أطلقُ للناس أن يقولوا ذلك، ولكن ليقولوا: إنه المتوكَّل عليه. وكان إذا قيل له: فقد قال الله في كتابه ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ قال لهم: إن الله قد أقام الأدلـة على أنـه لا يخطىء في قول ولا فعل، فإذا قال قولاً يحتمل معنيين أحدهما حسن والآخر قبيح علمنا أنـه إنما أراد المعنى الحسن دون القبيح، لما نصب من الأدلة على ذلك. ونحن فليس لنا أدلة تدل على أن أقاويلنا كلها صواب، وأنه لا يجوز أن نقصد إلى الخطأ؛ فلذلك لم يجز أن نأتي بقول مشكل ولا نصف الله بقـول محتمل أمـرين أحدهمـا يجوز عليـه والآخر لا يجوز عليه.

ثم قال صاحب الكتاب: وخرج واصل وهو أصل الاعتزال في قوله: إن من عزم على قتل أصحاب رسول الله لا يفسق بعزمه على ذلك * يقال له؛ العزم على ما ذكرت عند واصل كفر، ولكنك لا تبالي ما تكلمت به * ثم قال: وخـرج أبو الهـذيل وبشر ابن المعتمـر وهشام الفـوطي وكل من يثبت التـولد من المعتـزلة في قولهم: إن الكفار يفعلون كفرهم في قلب رسول الله عليه السلام، وإن قلبه كان أوعية كفرهم وإنه كان فيه كفر كثـير * الويـل لصاحب الكتـاب! ما أجـرأه على الكذب وما يضرّ إلّا نفسه! وهذا القول الذي حكاه عن أصحابنا كفر وشرك من قائله، ورسول الله عندهم أعظم قـدراً من أن يقولوا فيه مثل هذا القول؛ ولكن صاحب الكتاب شديد الغيظ على أنبياء الله ورسله يريد أن يشتمهم ويعيبهم على لسان غيره. وقول أبي الهذيل وبشر بن المعتمر وهشام الفوطي ومن يثبت التولد إن الإنسـان إذا شج رجـلًا أو جرحـه أو قتله: الشجة مـوجـودة في رأس المشجـوج

والجراحة موجودة في المجروح والقتل موجود في المقتول، يدل على ذلك أن الشجة والجراحة موجودة في بدن المجروح والقتل موجود في المقتول والقتل يغيّر مَنْ حلّه عما كان عليه، والشيء لا يتغير إلّا بتغيرٍ حلّه دون غيره. قالوا: وقد وجدنا المشركين نالوا من رسول الله ﷺ يوم أحد ما نالوه فشجوه في وجهه وكسروا رباعيّته وهشموا ساقه، فعلمنا أن ما فعلوه برسول الله هو وصل إلى رسول الله ووُجد فيه. وقد قال رسول الله وهو يشير ألى ما فعل به: «كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم إلى الله». ولكن ليس يجوز أن يقال: كان في وجه رسول الله معصية وكان في فمه كفر، لأن ذلك يوهم أنه فِعْل له؛ فينبغي أن نجتنب من الألفاظ كلّ ما كان فيه إيهام على نبي الله ما لا يليق به ولا يجوز عليه. وصاحب الكتاب يزعم أن كل ما حل برسول الله يوم أحد ففِعْل لرسول الله بنفسه طباعاً؛ فأيّ القولين أقبح وأشنع: قول أبي الهذيل وبشر بن المعتمر أو صاحب الكتاب؟ ويجب على قياس قول صاحب الكتاب أن يكون رسول الله هو الذي شج نفسه وكسر رباعيّته وهشم ساقه إذ كان ذلك كله عنده فعله بنفسه لا فعل غيره. فلو أبقى صاحب الكتاب على نفسه ولم يتعرض للمعتزلة والكذب عليها كان أستر عليه وأنفع له * ثم قال: وخرج ثمامة في قوله: إن الله فعل العالم طباعاً، وإن اليهود والنصارى والزنادقة يصيرون يوم القيامة تراباً ولا يدخلون النار * يقال له: هذا كذب على ثمامة. كيف يكون الله عنده فعل العالم طباعاً، وذو الطباع عند ثمامة هو الجسم والله ليس بجسم؟ وأما اليهود والنصارى والزنادقة فكفار عنده مشركون عامدون للمعصية والكفر؛ والكفار عنده في النار خالدون. وإنما قال ثمامة: إن من لم يعرف فهو معذور عند الله وليس هو عنده يهودياً ولا نصرانياً ولا زنديقاً إذا كان جاهلاً، ولكنه مع قوله هذا يحكم على جميع من أظهر الكفر أنه كافر في حكم الإسلام.

ثم ذكر صاحب الكتاب أبا الهذيل والنظّام ومعمّراً بما هو أولى به، وقد قال الشاعر:

وأَجْـرَأُ مَـنْ رأيتُ بـظَهْـرِ غَيْـبٍ   عـلى عَيْب الـرجـال ذَوُو العُيـوبِ

ثم قال: وكأني بهم إذا قرءوا كتابي هذا قرفوني بكل هذه الأقاويل التي

وصفت، لتجاوُزي بها مقاديرها ووصف ما يقتل به أهلها. (قال) فإن هم فعلوا ذلك فليكفروا الجاحظ بقول الزيدية وبقول أصحاب الإمامة وبكتاب الإلهام وكتاب العباسية، وليقرفوا النظّام بالإلحاد لوضعه كتاب العالم ونصرته ما قال الملحدون فيه * يقال له: لست تقرف[1] بما قالته الرافضة ولا بمذهب من مذاهب ممتحلي الملة، ولكن نشهد عليك بمذهبك الذي تعتقده من القول بالدهر و[قدم[2]] العالم لوضعك في ذلك كتاب التاج واحتجاجك لقدم الأجسام وتعاطيك إفساد أدلة الموحدين على حدثها وبوضعك كتاب الزمرد تطعن فيه على الرسل وتقدح في أعلامها وبوضعك فيه باباً ترجمته: «على المحمديّة خاصة». فهذا مذهبك وهو قولك، ومن أجله نفتك المعتزلة وطردتك عن مجالسها وباعدتك عن أنفسها حتى حملك الغيظ عليها على أن صرت تنبح كالكلب بإزائها وتكذب على أشياخها؛ وما ضررت بذلك غير نفسك، لأن حجج الله واضحة لا يقدح فيها طعن الملحدين ولا كيد الزنادقة المشركين. وقد حاول نصرة الإلحاد قبلك إخوانك من أهل الدهر وطعنوا في التوحيد فنصب لهم أهل العلم بتوحيد الله من المعتزلة أنفسهم وردّوا عليهم طعنهم وألفوا في ذلك الكتب المعروفة وناظروهم في المحافل وقطعوهم في المجالس وظَهرَ تناقض قولهم على ألسنتهم وظَهرَ توحيد الله ﴿وَهُمْ كَارِهُونَ﴾ والحمد ر رب العالمين. وما مثل ابن الرَّوَنْدي في ثلبه المعتزلة وادعائه عليهم وتكذبه وتنقصه لهم إلّا كما قال الأخطل:

ما ضرّ تغلبَ وائلٍ أَهَجَوْتَها ... أم بُلْتَ حيث تَناطَحَ البَحْرانِ

يوماً أذا خَطَرَتْ عليك قُرومُهم ... تركَتْكَ بين كَلا كلٍ وجِرانِ

فليجمع كيده وليبلغ جهده ﴿فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ ودينه ظاهر على كل باطل ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾.

• • •

---

(١) في الأصل: تعرف.

(٢) الأصل في هذا الموضع مخروم.

تعليقات واستدراكات

تعليقات واستدراكات

صفحة ٤٦

سطر ٣ ـ (حدث) تكرّر في هذا الكتاب ذكر «حدث» و «حدوث» بمعنى واحد، وقد ورد هذا الاستعمال في غير هذا من الكتب القديمة. ويظهر أن «حدث» وضعت مشابهةً لـ «قِدَم».

صفحة ٤٦

سطر ١٣ ـ (فمحرّفون) المكتوب في الأصل غير واضح ولا ريب في أن صوابه «مُمَخْرِقون» كما نبهني عليه صديق لي. وهي كلمة مولدة مشتقة من «مِخْراق» وتجمع على «مخاريق» وهو ما تلعب به الصبيان من الخِرَق المفتولة أو غير ذلك على ما جاء في لسان العرب (١١ : ٣٦٣)؛ ثم آستعير كما قد رأيته فيما سبق. وأما «مَخْرَقَ» فقال صاحب لسان العرب (١٢ : ٢١٦): «(مخرق) المـمخرَق المموّه وهي المخرقة مأخوذة من مخاريق الصبيان».

صفحة ٤٧

سطر ١٩ ـ (وها) كذا في الأصل وتركناه على ما هو عليه مع شذوذه وهو مصدر «وَهَي يَهِي» إذا ضعف؛ وسواء علينا أنضبطه «وَهاء» أو «وَهيً» لأن ناسخنا لا يفرق بين الألف الممدودة والألف المقصورة وفي الغالب يكتب الممدودة مكان المقصورة وقد يأتي بالعكس. وأما «وَهَاء» فهو يلحق بـ «ـذكاء» مثلاً، وأما «وَهيً» فشبيه بـ «ـعَميً» مثلاً، وكلاهما على قياس صحيح وإن لم يعرفا في كتب اللغة؛ وإنما يكون هذا المصدر من عرفهم في ذلك الزمان.

صفحة ٤٨

سطـر ٧ ـ (وأنه أقرب إلينا من حبل الوريد) في سورة ق ﴿وَنَحْنُ أَقْـرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ راجع الآية ١٦ منها.

سطر ١٠ ـ ﴿ولا يريد ظلما للعالمين﴾ في سورة آل عمران ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُـرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ﴾ راجع الآية ١٠٥ منها.

سطر ١٧ ـ (تبرّت) الأفصح هو «تبرأت».

(هشام بن سالم) الجواليقي، راجع فهرس الطوسي (ص ٣٥٦ من الـطبعة الهندية)، وكتاب الفَرْق بين الفِرَق للبغدادي الذي يكثر ذكر مذهبه (راجع فهرس الطبعة المصرية). وذكر الطوسي (ص ٣٥٥) أن هشام بن الحكم كتب كتاباً ردّ فيه عليه، فلعلك تستنتج من ذلك العصر الذي عاش فيه.

سطر ١٨ ـ (شيطان الطاق) هو محمد بن النعمان وسماه آبن حزم (٤ : ١٨١ من كتابه الملل والنحل المطبوع في مصر) «محمد آبن جعفر» وهذا تخليط لأنه كان يكني «أبا جعفر» كما حكاه آبن النـديم في كتاب الفهـرست (ص ١٧٦ من طبعة ليبسيك سنة ١٨٧٢). وذكر الطوسي في فهرسه (ص ٣٥٥) وآبن النديم في كتاب الفهرست (ص ١٧٦) أن هشام بن الحكم ردّ عليه في كتاب له وفي ذلك إشارة إلى العصر الذي عاش فيه. ثم راجع فهرس الطوسي (ص ٣٢٣) وكتاب الفرق بين الفرق (ص ١٧و٥٢و٥٣).

(عليّ بن ميثم) هو عـليّ بن إسماعيـل بن شعيب بن ميثم بن يحيى التّمار وسمـاه آبن حزم (٤ : ١٨١) عـليّ بن ميثم الصابـوني. وتجد تـرجمتـه في فهـرس الطوسي (ص ٢١٢) وفي كتاب الفهرست (ص ١٧٥)، ولم تذكر سنة موته؛ وإنما قال صاحب الفهرست: «هو أوّل من تكلم في مذهب الإمامة». وقال الطوسي: إنه كلم أبا الهذيل والنظام؛ وجاء في كتابنا (ص ٩٩) أن علياً الأسواري ناظره.

(هشام بن الحكم) سقطت كلمة «هشام» من الأصل ولا بد منها إذ لا يوجد

«آبن الحكم» في نسب علِيّ بن ميثم. وهشام آبن الحكم معروف مذكور في الكتب، قال صاحب الفهرست (ص ١٧٥): «توفي بعد نكبة البرامكة بمُدَيْدة مستتراً، وقيل: في خلافة المأمون». ومن المعلوم أن نكبة البرامكة وقعت في سنة ١٨٧ هـ وأن خلافة المأمون كانت فيما بين سنة ١٩٨ هـ إلى ٢١٨ هـ. أما الذهبيّ فذكره في تاريخه[1] وهو في الطبقة الثالثة والعشرين المشتملة على من مات فيما بين سنة ٢٢١ هـ إلى ٢٣١ هـ؛ وتجد ترجمته أيضاً في فهرس الطوسي (ص ٣٥٥).

(عليّ بن منصور) إماميّ المذهب من نظار الشيعة وهو من أصحاب هشام بن الحكم؛ راجع كتاب مروج الذهب للمسعودي (٦ : ٣٧٢ من طبعة باريس).

سطر ١٨ ـ (السكاك) كذا في الأصل وفي غير موضع يأتي الناسخ بعلامة الإهمال فوق السين فالسين المهملة محققة لهذا الإسم. أما في سائر الكتب فورد آسمه محرفاً فسماه الشهرستاني «شكال» (ص ١٤٥ من طبعة لندن) وسماه المسعودي «السكال» (٦ : ٣٧٤ من مروج الذهب) وصاحب الفهرست «الشكال» (ص ١٧٦). قال صاحب الفهرست: «صاحب هشام بن الحكم وخالفه في الأشياء إلاّ في أصل الإمامة» ثم عدّ كتبه. ثم ذكر الذهبي في تاريخه بعد ترجمة هشام بن الحكم أحد تلاميذه يسميه «أبا عليّ الصكاك» ولعله هو، غير أن كتابنا هذا صريح بأن كنيته «أبو جعفر» (راجع ص ١١٠).

صفحة ٤٩

سطر ١٠ ـ ١١ (والمجانسة والمداخلة) راجع ص ٤٧ ـ ٤٩ من كتابنا هذا.

سطر ٢٠ ـ (أبو الهذيل) هو محمد بن الهذيل العلاف العبدي وهو من الطبقة السادسة في تقسيم آبن المرتضى (راجع «باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل» لأحمد بن يحيى المرتضى ص ٢٥ ـ ٢٨ من الطبعة الهندية

---

(١) راجع الجزء المحتوي سنوات ٢٠١ ـ ٢٣١ هـ من النسخة المخطوطة المحفوظة في دار الكتب المصرية.

سنة ١٣١٦)؛ وآختلفوا في مولده فنقل آبن المرتضى عن الخياط صاحب كتابنا هذا أنه ولد في سنة ١٣١ هـ، ونقل عن أبي القاسم الكعبي أنه ولد في سنة ١٣٤ هـ، وآختلفوا أيضاً في سنة وفاته فنقل المسعودي عن الخياط أن وفاته كانت في سنة ٢٢٧ هـ (راجع كتاب مروج الذهب ٧: ٢٣١ - ٢٣٢). وقال بعضهم: في سنة ٢٣٥ هـ، وقال آخرون: في أيام الواثق أي فيما بين سنة ٢٢٧ هـ إلى سنة ٢٣٢ هـ، وهو من المعمّرين انتهى من عمره إلى مائة سنة أو أكثر. وقال الدينوري في «الأخبار الطوال» ما نصه (ص ٣٧٨ من الطبعة المصرية): «وعقد (أي المأمون) المجالس في خلافته للمناظرة في الأديان والمقالات، وكان أستاذه فيها أبا الهذيل محمد ابن الهذيل العلاف».

صفحة ٥٠

سطر ١ - (غلط) كذا في الأصل والكلام ناقص، فإما أن نقول: «وإنما القول الذي حكاه عنه هذا السفيه غلط في مسألة المحدثات الخ» أو أن نقول: «وإنما القول... عَرَضَ في المحدثات الخ»؛ نبهني على ذلك حضرة صاحب الفضائل الشيخ أحمد أمين.

سطر ٦ - (جعفر بن حرب) من الطبقة السابعة عند آبن المرتضى (ص ٤١ من كتابه المذكور) وكنيته «أبو الفضل»، ولم نجد سنة وفاته. وذكره أيضاً البغدادي في كتاب الفَرْق بين الفِرَق (راجع مثلاً ص ١٥٤).

صفحة ٥١

سطر ٢ - (النجار) آسمه حسين وهو رئيس مذهب مشهور يكثر ذكره في كتب الفرق. وقال عبد القادر بن أبي الوفاء في كتابه «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» (١: ١٦٤ من الطبعة الهندية سنة ١٣٣٢): إنه أخذ مذهبه في الكلام عن بشر المريسي الذي مات في بغداد سنة ٢١٩ هـ أو ٢٢٨ هـ. وذكر صاحب الفهرست ترجمته (ص ١٧٩) وحكى عن مناظرة دارت بينه وبين النظّام.

صفحة ٥١

سطر ٢٣ - (أو أضدادهما) كذا في الأصل وصوابه على ما يظهر: «أضدادها»

لأن الضمير عائد إلى أمور ثلاثة وهي: الحياة والسكون والبقاء.

صفحة ٥٢

سطر ٢٠ - (جهم) هو جهم بن صفوان الراسبي، يكثر ذكره في كتب التاريخ والفرق. قال الطبري في تاريخه: إنه كان كاتباً للحارث آبن سريج الذي خرج في خراسان في آخر دولة بني أمية، وذكر قتله في أوّل سنة ١٢٨. ونقل الذهبي في تاريخه (في الجزء المشتمل على سنوات ١٢١ - ١٥٠ هـ) عن السلف أخباراً عديدة في جهم ومذهبه وسبب قتله وليس هذا موضع إعادتها.

صفحة ٥٣

سطر ١٠ - لا ريب في أن جعفراً المذكور هنا هو جعفر بن حرب لأنه معروف بنقل أخبار أبي الهذيل والسعي في الردّ عليه، ووضع عليه كتاباً سماه «توبيخ أبي الهذيل» (راجع كتاب الفرق ص ١٠٢) وكتاباً آخر سماه «كتاب المسائل في النعيم» (راجع ص ١٢٤ من كتابنا هذا)؟.

سطر ١٩ - (أن فِعْل) كذا وجدناه في الأصل وتركناه على ما هو عليه مع غرابته الظاهرة. ولعل المراد هو «فعلاً».

صفحة ٥٤

سطر ٧ - لعل الكلمة المفقودة «مثل»، نبهني عليه صديق لي.

صفحة ٥٥

سطر ١٤ - قد عدلت عما جاء به الناسخ أي «حديداً ولحماً» لأنه خطأ بين، غير أنه يصلح أن نصححه على وجه آخر وهو أن نترك «حديداً ولحماً» على ما هما عليه ونقدّم «منها» على «ما» فيكون نص الموضع: «ولعل منها ما يكون حجارة وحديداً ولحماً» إذ ليس بمحال أن الناسخ كان قد وجد «منها» مكتوبة في نسخته فوق السطر ثم أحلها في غير محلها. وليس في مغزى الكلام ما يهدينا إلى الصواب قطعاً إذ الدليل إنما أخذ من دائرة المُحَال الذي لا يستند إلى شيء في الواقع.

صفحة ٥٦

سطر ١١ ـ (النظّام) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار وهو من الطبقة السادسة عند آبن المرتضى (ص ٢٨ ـ ٣٠) وذكره الذهبي في تاريخه في الطبقة الثالثة والعشرين المشتملة على من مات فيما بين سنة ٢٢١ هـ إلى ٢٣١ هـ.

صفحة ٥٧

سطر ٩ ـ (معمَّر) هو معمر بن عباد السلمي وكنيته أبو عمرو، عاش في أيام هارون الرشيد ولم تذكر سنة وفاته، غير أن ابن المرتضى أدرجه في طبقته السادسة أي في طبقة النظام وأبي الهذيل (ص ٣١ ـ ٣٢).

صفحة ٥٨

سطر ٩ ـ (الأُسواري) هو عليّ الأسواري ذكره آبن المرتضى في الطبقة السابعة ويسميه «أبا عليّ». ويقول: إنه من أصحاب أبي الهذيل ثم) انتقل إلى النظام (ص ٤٠).

صفحة ٥٩

سطر ١ ـ (لا يحيل) كذا في الأصل، و«لا» خطأ صوابه: «لأنه» فيخبرنا بهذه الجملة عن السبب الداعي له إلى الحكم بالمشاركة بين النظام والرافضي في مسألة العدل، وذلك أن النظام كان يحيل وصف الله تعالى بالقدرة على الظلم كما يحيل وقوعه منه، والرافضي يحيل وقوعه منه مع وصف الله تعالى بالقدرة عليه كما يثبت من كتابنا هذا (راجع مثلاً ص ٦٥). فعدم وقوع الظلم من الله تعالى محل الاتفاق بينهما ومحل النزاع إنما هو تجويز القدرة عليه.

سطر ٤ ـ (الجاحظ) هو عمرو بن بحر الجاحظ وكنيته أبو عثمان وهو كنانيّ النسب. وترجمته معروفة، توفي سنة ٢٥٥ هـ، وهو من الطبقة السابعة عند آبن المرتضى (ص ٣٨ ـ ٣٩).

صفحة ٦٠

سطر ١٧ إلى ١٩ ـ الكلام هنا ناقص سقطت منه كلمات. وأما الحرّ والبرد

والسواد والبياض واليبس والبلة فهي من المتضادات التي آستدل النظام بآجتماعها على وجود قاهر ومدبر لها هو فوقها وهو خالق المحدثات (راجع ص ٤٦ ـ ٤٨) فالأرجح أن المؤلف كان قد كتب: «وهو قاهر للمتضادات التي تختلف طبائعها» أو مثل هذا القول، غير أن السياق لا يدل على نص الكلام الذي ضيعه علينا الناسخ بغفلته. ثم فاته أيضاً السؤال الذي سأله الرافضي النظام ويجيب عنه بقوله: «بلى!» ويظهر من بقية الكلام أنه كان قد سأله: «أفليس الله تعالى لم يزل عالماً بما فيه صلاح الخلق»؟ أو ما يشبهه والنص غير ثابت.

صفحة ٦١

سطر ١٣ و ١٤ ـ الأصل هنا مخروم ومطموس ولم نوفق لتكملته؛ ولعله: «وكما يرى المصلحة فيه». أما قوله: «بأوقات تكون فيها» فكلمة «تكون» غير واضحة في الأصل وهي أوّل كلمة في الصفحة.

صفحة ٦٢

سطر ٢ ـ (أبو عفان الرقّي) من أصحاب النظّام، ذكره آبن المرتضى في الطبقة السابعة (ص ٤٥).

صفحة ٦٣

سطر ١ ـ (أحدها) أي أحد تلك الوجوه.

سطر ١٩ ـ (من باب محدث ومحدَث) أي أن المحدثات كلها تشترك في صفة الحدوث وفي كونها مخلوقة لمحدِث واحد وهو الله تعالى.

صفحة ٦٤

سطر ١ ـ (الضرارية) فرقة من المجبرة سميت بذلك نسبة لرئيسهم ضرار بن عمرو الذي ظهر في أيام واصل بن عطاء، راجع كتاب الفرق بين الفرق (ص ١٦). وقال صاحب الفهرست (ص ١٦٢): إن بشر بن المعتمر وضع عليه كتاباً آسمه «كتاب الردّ على ضرار». وروي آبن المرتضى عنه أنه أنكر عذاب القبر (ص ٤٠). ثم يذكر في كتابنا هذا كتاب له سماه «كتاب التحريش» (ص ١٣٦).

سطر ٥ ـ أظن كلام الرافضي قد آنقطع بعد قوله: «وتسميته كذلك» فيكون ما بعده من ردّ المؤلف عليه، فيلزم وضع النجمة بين «كذلك» و «وقول».

سطر ١٤ ـ (بأنه يفعل) «بأنه» أي الروح وهو يؤخذ من قوله: «الأرواح» المتقدّم. ولو كتب «بأنها تفعل» لكان أسهل وأصح.

صفحة ٦٥

سطر ١٤ ـ (وياقل له) كذا في الأصل، أي ما بعده هو من قول المؤلف. ويلزم على ذلك أن يكون قوله: «وآحتج لهذا المذهب الخ» آستفهاماً مع تعجب. ويحتمل أيضاً أن يكون قوله: «ويقال له» خطأ من الناسخ صوابه: «ثم قال» أي الرافضي، فيكون ما بعده من قوله ثم يرّد عليه المؤلف بقوله: «يقال له» (السطر ١٨) فإذا أخذنا بذلك صار قوله: «وآحتج الخ» جزءاً من إخبار الرافضي؛ نبهني على ذلك صديق لي فآختر.

صفحة ٦٦

سطر ١٣ و ١٤ ـ (وإبراهيم لم يزعم أن الأرواح يجوز أن تقطع بلاداً تتناهى في المساحة والذرع حتى يفرغ قطعها) كذا في الأصل ولا بد من تصحيحه. وذلك أنه ردّ على ما آدّعاه الرافضي فيما تقدّم: «ثم زعم مع هذا أنه ليس من بلاد قطعتها الأرواح إلّا وهي غير متناهية في التجزؤ وأنه ليس من قطع فرغت منه إلّا وهو غير متناهٍ في عينه»، فأوهم بهذا الكلام أن النظام قال بعدم تناهي الأجسام مطلقاً، مع أن الحق هو أن النظام فصل وقال: إنها متناهية بآعتبار الذرع والمساحة، غير متناهية بآعتبار التجزؤ. هذا ما ثبت عنه في غير موضع من هذا الكتاب وغيره وهذا ما أدّاه إلى قوله الغريب بالطفرة التي كفره بها أهل الأرض؛ لكنه لم يقل قط بعدم تناهي الأجسام في الذرع والمساحة. فما ورد في هذا الموضع لا معنى له، إذ النظّام قال بعين الكلام المنفيّ عنه. فلا ريب في أن المؤلف كان قد كتب: «وإبراهيم لم يزعم أن الأرواح يجوز أن تقطع بلاداً لا تتناهى الخ» ثم سقطت «لا» غفلة من الناسخ.

صفحة ٦٧

سطر ١٨ و ١٩ - (فألزمهم بقطعها أنها لا تتناهى في الذرع والمساحة) كذا في الأصل، والحق ضد ذلك لأن النظّام كان يستدل بقطع الأجسام على أنها متناهية. فلا بد من أن نضرب على «لا» وعلى ذلك فكان المؤلف قد كتب: «فألزمهم بقطعها أنها تتناهى». والذي أوقع الناسخ في الخطأ هو ما يتلو من قوله: «وهو بريء من هذا القول» فإنه نسب «هذا» إلى القول المتقدّم «فألزمهم الخ»، مع أنه لا يمتنع قطعاً أن ننسبه إلى قول الديصانية.

صفحة ٦٨

سطر ٢ - (وإن كان متفاوتاً فإنها قَطْعاً متناهية القطع) في الأصل «متناهي»؛ وأما «قَطْعاً» فوجدته بهذا الشكل إلاّ أنه يظهر أن الشكل قد زيد بيد غير يد الناسخ لأن لون حبره أشدّ سواداً من حبر الكلمة الأصلية. وترى تحت القاف كسرة ضئيلة لونها كلون الكلمة الأصلية قد ضرب عليها المصحح بسطر، فكأن الناسخ قد أراد بها «قِطَعاً» أي جمع «قطعة». وعلى أي وجه كان فالعبارة ليست بصحيحة، غير أن تصحيحها لا يتبادر إلى الذهن. أما أنا فتركت «قَطْعاً» على هذا الشكل وعدلت عن «متناهي» إلى «متناهية» فيكون تفسيره: «إن كان القطع متفاوتاً حتى يباين قطع كل واحد من الكواكب قطع الآخر فإن الكواكب قَطْعاً أي جزماً متناهية القطع». وبيان ذلك أن الحكم بالتفاوت يقتضي المقايسة بين متفاوتَيْن والمقايسة لا تصح إلاّ إذا كانا الأمران المقايَس بينهما ذَوَيْ مقدار، والمقدار لا يقع إلاّ على ما له نهاية. وهذا ما يعبّر عنه بجملته الحالية «والقلة والكثرة يدلاّن على النهاية». وأقول: هذا بعينه دليل التطبيق عند المتكلمين.

سطر ٣ و ٤ - (ثم زعم أن قطع الكواكب متقارب في الكثرة والقلة) في الأصل «متقارب» بالضبط ولعله خطأ صوابه: «متفاوت»، نبهني على ذلك صديق لي.

صفحة ٧٠

سطر ٣ - (لم يزلا) يحذف الناسخ في الغالب الألف من هذه الكلمة وتركته

مع شذوذه لأنه يتبين من هذا أنهم في ذلك الزمان القديم كانوا ينطقون «لا يَزَلْ» مكان «لا يَزالُ» كما سمعته دائماً من علماء مصر في هذا العصر.

صفحة ٧٢

سطر ١ - (بو شاكر الديصاني) ذكره صاحب الفهرست فيمن أظهروا الإسلام وأبطنوا الزندقة (ص ٣٣٨).

سطر ١٣ - نقل آبن المرتضى أيضاً دعاء النظام عند ما حضرته الوفاة (ص ٦٤ - ٦٥)، وهذه صورته عنده: «اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك، اللهم ولم أعتقد مذهباً إلّا سنده التوحيد، اللهم إن كنت تعلم ذلك مني فآغفر لي ذنوبي وسهل عليّ سكرات الموت». أقول: في هذا تكذيب للخرافة التي رواها الذهبي في تاريخه عند ذكر النظام (راجع التعليق على ص ٥٦) من أنه سقط من غرفة وهو سكران فهلك.

صفحة ٧٤

سطر ١٤ - يذكر هنا وفيما بعده أحياناً ضمير التأنيث وأحياناً ضمير التثنية ويجوز أن يكون ذلك من خطأ الناسخ. لكني تركته على ما هو عليه، إذ يحتمل أن يكون المؤلف تارة حضرت في ذهنه الكثرة أي العناصر كلها، وتارة الزوجية أي الشيء وما يقابله كالنار والماء أو الحر والبرد.

صفحة ٧٨

سطر ٧ - (ولا أن للجسم فعلاً هو غيره) كذا في الأصل فلو أثبتناه لكان النظام يقول: إن فعل الجسم غير الله تعالى، أي للجسم فعل مستقلّ عنه. وهذا وإن كان له وجه على مذهب المعتزلة لكنه غريب بعيد، إذ هو من الفروع المتنازع فيها، والمقصود هنا إلزامه ما يقدح في الأصول التي لا غنى عنها في التوحيد. فالأشبه أن الناسخ قد حرّفه وأن المؤلف كان قد كتب: «ولا أن للجسم فاعلاً هو غيره» أي غير الجسم لأن ذلك مناط دليل المعتزلة في إثبات الخالق؛ نبهني على ذلك صديق لي.

سطر ٢١ ـ (فتركتها) فتركت هذه الأشياء. وإلاّ فهو خطأ صوابه: «فتركتهما» أي هذين الموضعين.

سطر ٢٢ ـ (ثم قال: وكان يزعم أن أمة محمد الخ) هذه الأقوال منقولة عنه أيضاً في كتاب تأويل مختلف الحديث لأبن قتيبة (ص ٢١ ـ ٢٣ من الطبعة المصرية).

صفحة ٧٩

سطر ٦ ـ (أبو عبد الرحمن الشافعي) هو أحمد بن يحيى آبن عبد العزيز أبو عبد الرحمن الشافعي، كان من أصحاب الإمام الشافعي ثم تبع أحمد بن أبي داود وقال بالاعتزال، وعدّه مؤلف كتابنا هذا من أصحاب معمّر (ص ٥٣). راجع كتاب ميزان الاعتدال للذهبي (٣: ٣٦٩ من الطبعة المصرية) وطبقات الشافعية لابن السبكي (١: ٢٢٢ من الطبعة المصرية).

سطر ١٥ إلى ١٧ ـ راجع كتاب تأويل مختلف الحديث لأبن قتيبة (ص ٢١).

صفحة ٨٠

سطر ١١ و ١٢ ـ (إبراهيم بن السندي) و(أبو عبد الله السيرافي) و(وهب الدلال) غير معروفين.

(أبو يعقوب الشحام) هو أبو يعقوب يوسف بن عبد الله آبن إسحاق الشحام؛ قال آبن المرتضى (ص ٤٠): إن القاضي آبن أبي دواد آستخدمه في خلافة الواثق وكان من أصغر غلمان أبي الهذيل وكان من البصريين، مات وله ثمانون سنة.

صفحة ٨٢

سطر ٢٢ ـ (المكلّم بالقرآن) ثم ١١ (لا مكلّم له) كذا في الأصل، والمعروف في هذا الباب هو «متكلم». ولعل قوله: «مكلم» له وجه هنا وفيه نكتة لأن المعتزلة كانوا ينفون الكلام عن ذات الله تعالى بناءً على أصلهم من أن الكلام

مركب من حروف وأصوات وتلك أمور مخلوقة نزهوا الله تعالى عنها. ومع ذلك لم يقدحوا فيما نص عليه القرآن من أن الله كلم موسى تكليماً وإنما أولوا هذه الآية بأن الله تعالى خلق صوتاً وحروفاً في شيء من المحدثات كالشجرة ليخاطب بها أنبياءه. فلعل معمّراً أتى بكلمة «مكلّم» بالنسبة إلى الله تعالى آحترازاً من الكلام المخلوق الموهوم بقول القائل: «متكلم» وإشارة إلى أن الكلام لا يقع من الله إلّا خطاباً منه لأنبيائه على الوجه اللائق به عزّ وجلّ. ولا ريب في أن الله تعالى بهذا الاعتبار إنما كان مكلّماً - أي نبيه - بالقرآن وليس بمتكلم به إلّا على المجاز. ومع ذلك ففي قوله: «لا مكلّم له» نظر، لأنه كان ينبغي أن يقول: «لا مكلّم به»؛ والله أعلم.

صفحة ٨٣

سطر ١ - (هشام الفُوَطي) أما النسبة فقال السمعاني في كتاب الأنساب: «الفُوَطي بضم الفاء وفتح الواو وفي آخرها الطاء المهملة: هذه النسبة إلى الفُوَط[1] وهي جمع فوطة وهي نوع من الثياب»، ولم يذكر هشاماً. وهو هشام بن عمرو الشيباني من أهل البصرة، ذكره آبن المرتضى في آخر الطبقة السادسة (ص ٣٥) ولم يأت بتاريخ موته، لكن يتبين من حكايته أنه عاش في زمن المأمون (سنة ١٩٨ هـ - ٢١٨ هـ).

سطر ٩ - (يمتنع) كذا في الأصل، وهو غريب لأن السياق يقتضي معنى «منع». ونجد مثل هذا في ص ٩٢ سطر ٢٢ أيضاً، فلعله من عرفهم في ذلك الزمان.

سطر ٢٣ - (ثم كان يزعم الخ) لعل هذا الكلام جزء من حكاية الرافضي عن هشام سقط بعده رد المؤلف.

صفحة ٨٥

سطر ٤ - ينسب هذا القول إلى طلحة أيضاً (ص ١٦٩).

(١) في الأصل «الفوطة» وهو خطأ.

سطر ١١ ـ (قاسم الدمشقي) مجهول.

(أبو زُفَر) هو محمد بن علي المكي إمام نيسابور، ذكره آبن المرتضى في آخر الطبقة الثامنة (ص ٥٤).

سطر ١٣ ـ (فشكوا ـ وتستعتبه) الظاهر أن المؤلف كان قد كتب «تشكوا وتستعتبه»؛ نبهني على ذلك الشيخ الفاضل العالم أحمد أمين.

صفحة ٨٦

سطر ٦ ـ (بشر بن المعتمر) أبو سهل الهلالي من أهل بغداد، ذكره آبن المرتضى في الطبقة السادسة (ص ٣٠ ـ ٣١) وقال: «وله قصيدة أربعون ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين. وقيل للرشيد: إنه رافضي، فحبسه فقال في الحبس شعراً» ثم نقل أبياتاً منه وهي أرجوزة سنذكرها فيما يتعلق بشعر بشر الموجود في (ص ١٣٤) من كتابنا هذا. وقال الذهبي في تاريخه في الطبقة الثالثة والعشرين: «بشر بن المعتمر أبو سهل شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف، توفي سنة ٢١٠ هـ، ورّخه آبن النجار». ونقل هذه السنة السمعاني أيضاً في كتاب الأنساب (تحت «البشريّ»).

سطر ٢١ ـ (ما يستحيل عند بشر أن يقع من فعل غير الله) أظن الصحيح: «مما يستحيل عند بشر أن تقع (أي هيئات الأجسام) من فعل غير الله» أي كان بشر يحيل وقوع هيئات الأجسام بفعل العبد حقيقة لأنها من خلق الله تعالى الذي لا شريك له فيه؛ لكنه جوّز وقوع تلك الهيئات بسبب من قبل العبد فأضاف هذا الوقوع إلى العبد باعتبار السبب الموقع وحكم عليه بأنه فعله. أما إذا لم تقع الهيئات بسبب من قبل العبد فأضافها إلى الله تعالى مباشرة؛ وهذا مما يدل على أن الله تعالى هو وحده فاعلها في الحقيقة عند بشر. أما الرافضي فحرف كلام بشر وتغاضى عن تمييزه بين وقوع الهيئات بفعل فاعل وبين وقوعها بسبب من قبل فاعل؛ ثم تبعه على ذلك التحريف جميع الذين كتبوا في الفرق الإسلامية. فقال البغدادي في كتاب الفرق (ص ١٤٣): «الفضيحة الثانية من فضائح بشر إفراطه في القول

بالتولد[1] حتى زعم أنه يصح من الإنسان أن يفعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع وسائر الإدراكات على سبيل التولد إذا فعل أسبابها. وكذلك قوله في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وقد كفره أصحابنا وسائر المعتزلة في دعواه أن الإنسان قد يخترع الألوان والطعوم والروائح والإدراكات». وقال الشهرستاني في كتاب الملل والنحل (ص ٤٤ من طبعة لندن): «الأولى منها (أي من المسائل التي آنفرد بها بشر عن أصحابه) أنه زعم أن اللون والطعم والرائحة والإدراكات كلها من السمع والرؤية يجوز أن تحصل متولدة من فعل الغير في الغير إذا كانت أسبابها من فعله[2]. وإنما أخذ هذا من الطبيعيين إلاّ أنهم لا يفرقون بين المتولد والمباشر بالقدرة وربما لا يثبتون القدرة على منهاج المتكلمين، وقوة الفعل وقوة الانفعال غير القدرة التي يثبتها المتكلم».

صفحة ٨٧

سطر ١ ـ (مُجْرِماً) في الأصل (مُحْرِماً). ولو أثبتناه لكان «أحرم» بمعنى «حرّم» كما هو وارد في كتب اللغة، ولكان يقول: «إن شرب الخمر بعد توبته حال كونه يجعل شربها حراماً على نفسه»؛ ويؤيد ذلك أن البغدادي نقل هذا الكلام بالشكل الآتي (ص ١٤٣ من كتاب الفرق): «فسئل على هذا عن كافر تاب من كفره ثم شرب الخمر بعد توبته عن كفره من غير آستحلال منه للخمر وغامضه[3] الموت قبل توبته عن شرب الخمر: هل يعذبه الله تعالى في القيامة على كفره الذي قد تاب منه؟ فقال: نعم!» فلا شك في أن البغدادي قد وجد في نسخته «مُحْرِماً» ثم فسره بقوله «من غير آستحلال منه» تسهيلاً للفهم. لكنه مع كل ذلك ضعيف جداً، إذ لو كان كذلك لكان القائل يأتي بعبث وحشو لأنه لا يخفي على أحد أن شرب الخمر حرام فلا وجه لذكره هنا ولا داعي إلى توجيه الأنظار إلى ذلك دون غيره؛ وزيادة عن ذلك فالمحرِم هو الشارع جلّ شأنه دون العبد. من أجل ذلك رأيت أن

---

(١) في الأصل المطبوع: «بالقول في التولد».

(٢) أظن ذلك خطأ صوابه: «قبله».

(٣) كذا في الأصل المطبوع وهو خطأ صوابه: «غافصة» كما يلوح من كتابنا هذا.

أصحح هذه الكلمة فكتبت «مُجْرِماً» وهو من «أجرم» إذا آرتكب جريمة، والجريمة كل ما يخالف الشرع، ولا ريب في أن شرب الخمر جريمة بهذا الأعتبار. ويؤيد ذلك ما قال المؤلف عند رده على الرافضي في (ص ٦٤): «فإذا هو (أي صاحب الكبيرة) تاب فقد آستحق الوعد بالجنة ما لم يعاود ذنباً كبيراً، فإن هو عاود ذنباً كبيراً أخذ بالأول والآخر. هكذا وقع الوعد عند بشر، فإذا أذنب عنده ذنباً كبيراً ثم تاب منه ثم عاوده (أي الذنب) فعذب على الأول والآخر». والذنب مرادف الجريمة كما أن «أذنب» مرادف «أجرم». فيكون مراد بشر: «إن تاب الكافر وخرج من حال كفره ثم شرب الخمر بعد توبته وآرتكب جريمة بشربها الخ»، وعلى ذلك فيكون صواب العبارة: «مُجْرِماً بشربها».

سطر ٢ و٣ - (أفليس قد يجوز) أي: أفليس ذلك آعترافاً بجواز. . . . .؟ وورد في كتاب الفرق بين الفرق على هذه الصورة (ص ١٤٣): «فقيل له: يجب على هذا أن يكون عذاب من هو على ملة الإسلام مثل عذاب الكافر؛ فالتزم ذلك».

صفحة ٨٨

سطر ٩ - (أبو موسى المردار) هو عيسى بن صبيح، ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة (ص ٣٩) ونقل عن آبن الإخشيد أنه من علماء المعتزلة ومن المتقدّمين فيهم وكان ممن أجاب بشر آبن المعتمر، ومن أبي موسى آنتشر الاعتزال ببغداد.

صفحة ٨٩

سطر ١ - (داود الجواربي) قال السمعاني في كتاب الأنساب تحت نسبة «الهشامي» بعد ذكر هشام بن سالم الجواليقي ومذهبه: «وعنه أخذ داود الجَواربي قوله: إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان إلّا الفرج واللحية.

(مقاتل بن سليمان) البلخي المحدّث المشهور، توفي سنة ١٥٠ هـ وقيل بعد ذلك، راجع كتاب ميزان الاعتدال للذهبي (٣: ١٩٦ من الطبعة المصرية).

سطر ٩ و ١٠ ـ (أبو حذيفة) هو واصل بن عطاء، و (أبو عثمان) هو عمرو بن عبيد. والحكاية موجودة في كتاب ابن المرتضى أيضاً (ص ٣٩).

سطر ١٠ ـ الصواب هو «بقَصّص يستحسنه» فالأصل صحيح.

صفحة ٩٠

سطر ٤ ـ (يسمجه) لو كتب «ليسمجه» لكان أحسن.

صفحة ٩٢

سطر ١٣ ـ يشير هنا إلى «كتاب المسائل في النعيم» لجعفر ابن حرب (راجع ص ١٢٥ و ١٢٦ من كتابنا هذا).

سطر ١٣ ـ (يقص) الأصحّ هو «نقض».

صفحة ٩٧

سطر ٣ و ٤ ـ الكلام هنا معقّد، وكان ينبغي أن يكتب المؤلف: «. . . . . وقال بأن كل أمر تزعم المعتزلة أن الإنسان قادر عليه فهو جائز وموهوم وليس بمحال وقوعه منه».

صفحة ٩٨

سطر ٨ ـ أبو محمد (جعفر بن مبشّر) الثقفي ذكره آبن المرتضى في الطبقة السابعة (ص ٤٣ ـ ٤٤) وقال: إن أحمد ابن أبي دواد أراد أن يستخدمه في خلافة الواثق فأبى. وأشار مؤلفنا إلى أنه قد مات بقوله: «رحمه الله» ثم بقوله: «وهذه كتبه مشهورة معروفة وأصحابه أحياء» (ص ٨٢ سطر ٤). ومع ذلك حكى آبن المرتضى عن مؤلفنا أنه قد رآه وسأله سؤالاً.

سطر ١٣ ـ (كتاب الناسخ والمنسوخ) مذكور أيضاً في كتاب الفهرست (ص ٣٧ سطر ٢٦).

صفحة ٩٩ ـ ١٠٠

سطر ٢٥ (ص ٩٩) وسطر ١ ـ ٤ (ص ١٠٠) ـ نقل البغدادي أيضاً هذا

الكلام لقاسم الدمشقي في كتاب الفرق بين الفرق (ص ١٨٥) ورأيت أن أنقله هنا لأن بعض عباراته إلى القول الأصلي أقرب عندي. قال البغدادي: «وزعم المعروف منهم بقاسم الدمشقي أن حروف الصدق هي حروف الكذب وأن الحروف التي في قول القائل: «لا إله إلا الله» هي التي في قول من يقول: «المسيح إله»، وأن الحروف التي في القرآن هي التي في كتاب زردشت المجوسي[1] بأعيانها لا على معنى أنها مثلها».

صفحة ١٠١

سطر ٨ - (ثمامة) بن أشرس أبو معن النميري البصري ذكره آبن المرتضى في أوّل الطبقة السابعة (ص ٣٥). وقال الذهبي في ميزان الاعتدال (١ : ١٧٣): «من كبار المعتزلة ومن رؤوس الضلالة، كان له آتصال بالرشيد ثم بالمأمون وكان ذا نوادر وملح» ثم نقل عن آبن حزم بعض آرائه. وذكر الطبري في تاريخه في أوّل سنة ١٨٦ هـ: أن هارون الرشيد حبسه، ثم ذكره مع المأمون في سنتي ٢٠٥و٢٠٩ (راجع ٣: ٦٥١و١٠٤٠و١٠٦٧ من الطبعة الأوروبية).

سطر ٢٠ - (واعتقد) الصحيح هو «ولمن اعتقد» ومعناه: كما حكم لمن أظهر الإسلام بأنه مسلم وكما حكم لمن آعتقد بقلبه إن كان باطنه كظاهره بأنه مؤمن الخ.

صفحة ١٠٣

سطر ٥ - (عانات) هو بلد بين الرقّة وهيت، راجع كتاب معجم البلدان لياقوت (٣: ٥٩٤ من الطبعة الأوروبية).

سطر ٦ - (سليمان بن جرير) هو رئيس السليمانية وهي فرقة من الزيدية، راجع كتاب الفرق بين الفرق (ص ٢٣).

---

(١) في الأصل المطبوع «المجوس».

سطر ١٠ و ١١ - (عليّ الرازي) هو عليّ بن مقاتل، ذكره صاحب الفهرست في أصحاب أبي حنيفة (ص ٢٠٦) وعد بعض كتبه، ثم نقل ناشر الكتاب (Flügel) في تعليقاته قطعة من نسخة مخطوطة محفوظة في (فينا) جاء فيها أن علياً الرازي كان عارفاً بمذهب أبي حنيفة ومدح مؤلفها ورعه وزهده.

سطر ١٣ - (بشر المريسي) هو بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي العدوي مولى زيد بن الخطاب كان يسكن بغداد وأخذ الفقه عن أبي يوسف القاضي وكان الشافعي من أصدقائه مدّة إقامته ببغداد، وكان ينظر في الكلام وله فيه آراء غريبة آنفرد بها ونفر منها الناس، وينسب إليه أنه أوّل من قال بخلق القرآن ولكن ذلك ليس بصواب لأن جهم بن صفوان قد سبقه إلى ذلك. ولم يكن من المعتزلة كما زعم بعضهم وذلك ينافيه ما حكاه مؤلفنا عن ملاقاة جعفر بن مبشر له والمناظرة بينهما. مات سنة ٢١٩ هـ على ما قاله المسعودي في مروج الذهب (٧ : ١١٤) وقيل: سنة ٢١٨ هـ، وقيل: سنة ٢٢٨ هـ؛ ودفن في بغداد. راجع كتاب الجواهر المضية في طبقات الحنفية لأبن أبي الوفاء (١ : ١٦٥) وكتاب ميزان الاعتدال (١ : ١٥٠)، وكتاب وفيات الأعيان لأبن خلكان (١ : ١٢٧ من طبعة بولاق سنة ١٢٧٥)، ونقل الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد حكاية طويلة عن ترجمته وتكفيره وليس ذلك موضعه.

سطر ١٨ - (أبو جعفر الإسكافي) وآسمه محمد بن عبد الله، ذكره آبن المرتضى في الطبقة السابعة (ص ٤٤) ومات سنة ٢٤٠ هـ كما جاء في كتاب آبن المرتضى وفي كتاب الأنساب للسمعاني (تحت نسبة «الإسكافي»).

صفحة ١٠٤

سطر ٦ - ٨ - راجع ديوان الأعشي (ص ٤ من الطبعة المصرية) وكتاب المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية للمزري في هامش «خزانة الأدب» للبغدادي (٣ : ٥٢٩ من الطبعة المصرية) وروي مؤلفه «ليوهنها» مكان «ليفلقها» ثم قال: «ليوهنها أي ليزعزعها من مكانها، وفي رواية أخرى: ليفلقها أي يشقّها».

سطر ١٢ ـ (عباد) بن سليمان العمري؛ يجوز أن يكون آسمه «عُباد» ويجوز أن يكون «عَبّاد» وكلاهما موجود عند العرب، ذكره آبن المرتضى في الطبقة السابعة (ص ٤٤) وقال: «ومنها عباد بن سليمان وله كتب معروفة وبلغ مبلغاً عظيماً وكان من أصحاب هشام الفوطي وله كتاب يسمى الأبواب نقضه أبو هاشم». وحكى صاحب الفهرست (ص ١٨٠) أنه دارت بين عباد وبين آبن كُلّاب مناظرات، وآبن كلاب مات بعد سنة ٢٤٠ هـ بقليل كما سيأتي. وراجع أيضاً كتاب الفرق بين العرق (ص ١٤٧ ـ ١٤٨).

صفحة ١٠٨

سطر ٦ ـ (أبو حفص الحداد) قال السمعاني في كتاب الأنساب:

الحدّاد بفتح الحاء المهملة والألف بين الدالين المهملتين أولاهما مشدّدة. . . . . و[منهم] أبو حفص الحدّاد الصوفي النيسابوري. قيل: إن آسمه عمرو بن مسلم، وقيل: عمرو بن سلم، وقيل: عمرو بن سلمة، وقيل: عمرو بن مسلم (كذا). وقال الحاكم أبو عبد الله الحافظ: آسمه عمرو بن مسلم، وقال أبو عبد الرحمن السلمي: الأصح أنه عمرو بن سلمة، والله أعلم. كان من أفراد خراسان علماً وورعاً[١] وحالة[٢] وطريقة؛ وأظن إنما قيل له الحدّاد لأن رجلاً من أتباعه قال يوماً له[٣]: «كان مَنْ مضى لهم الآية الظاهرة وليس لك من ذلك شيء». فقال له: «تعال»! فجاء به إلى سوق الحدادين إلى كور محمى عظيم فيه حديدة، وأدخل[٤] يده وأخذها وبردت في يده، فقال: «تحرقك»؟! فأعظم ذلك وأكبره ثم مضى. وكان أبو حفص أعجمي اللسان، فلما دخل بغداد قعد معهم يكلمهم بالعربية. وكان يقول: «الكرم طرح الدنيا لمن يحتاج إليها والإقبال على

(١) في الأصل: ودرعا.

(٢) في الأصل: وحالت.

(٣) زاد الأصل: «رجل من أصحابه».

(٤) في الأصل: وأخل.

الله لاحتياجك إليه». وحُكي أن أبا حفص لما قدم بغداد نزل على الجنيد؛ فحكى أبو عمرو بن علوان: سمعت الجنيد يقول: «أقام أبو حفص عندي سنة [مع] ثمانية أنفس، فكنت كل يوم أقدم لهم طعاماً جديداً[1] وطيباً جديداً» وذكر أشياء من الثياب وغيرها «فلما أراد أن يمرّ كسوته وكسوت جميع أصحابه؛ فلما أراد أن يفارقني قال: «لو جئت إلى نيسابور علّمناك الفتوّة والسخاء». (قال) ثم قال: «هذا الذي عملت[2] كان فيه تكلف، إذا جاءك الفقراء فكن معهم بلا تكلف حتى إن جعت جاعوا وإن شبعت شبعوا حتى [يكون] مُقامهم وخروجهم من عندك شيئاً واحداً». وسئل أبو حفص عن الفتوّة وقت خروجه من بغداد، فقال: «الفتّوة توجد آستعمالاً ومعاملة لا نطقاً» تعجيزاً من كلامه. ومات سنة ٢٥٢ هـ، وقيل: سنة ٢٧٠ هـ، بنيسابور، وزرت قبره غير مرة. اهـ.

سطر ٦ و ٧ (أبو عيسى الورّاق) هو محمد بن هارون، ذكر المسعودي في مروج الذهب (٧: ٢٣٦) كتاباً له آسمه كتاب المجالس ونقل سنة موته وهي سنة ٢٤٧ هـ. ثم حدّثنا صاحب كتاب «معاهد التنصيص» (ص ٧٧ من طبعة بولاق سنة ١٢٧٤) عن أبي عليّ الجبائي أن السلطان طلب آبن الرونـدي وأبا عيسى الوراق، فأما أبو عيسى فحبس حتى مات وأما آبن الروندي فهرب إلى آبن لاوي اليهودي؛ وقد بحثنا عما في هذه الحكاية في المقدمة. وذكره صاحب الفهرست (ص ٣٣٨) في الشعراء الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة، وقال: إنه ممن تشهر أخيراً بينهم، أي قبل تأليف كتاب الفهرست بقليل. وليس في ذلك إشارة واضحة إلى عصر أبي عيسى لأنه يثبت أن صاحب الفهرست عاش في وسط القرن الرابع وفي النصف الأخير منه، فلا بد وأن نفرض أن قوله «أخيراً» نقله صاحب الفهرست من كتاب متقدم كان يستفيد منه.

---

(١) الأصل ليس بظاهر.

(٢) في الأصل: علمت.

سطر ١٣ ـ (واصل) بن عطاء أبو حذيفة ويلقب الغزّال، كان رأس الاعتزال وخطيباً بليغاً مع لثغته، وله فضل كبير في الدعاية إلى الإسلام والرد على خصومه. كانت ولادته في المدينة سنة ٨٠ هـ ثم آنتقل إلى البصرة وسمع من الحسن البصري وغيره وتوفي سنة ١٣١ هـ. يذكر كثيراً في كتب المتقدّمين والمتأخرين، راجع مثلاً كتاب آبن المرتضى (ص ١٧ ـ ٢١) وهو عنده من الطبقة الرابعة وكتاب ميزان الاعتدال (٣: ٢٦٧) ومروج الذهب (٧: ٢٣٤)؛ ثم نقل لنا الجاحظ في أول كتابه «البيان والتبيين» (١: ١٤ ـ ١٥ من الطبعة المصرية سنة ١٣٣٢) قطعة طويلة من قصيدة لصفوان الأنصاري يمدح فيه واصلاً وأصحابه وحسن قيامهم بنشر الإسلام وهيبتهم ووقارهم.

سطر ١٦ ـ (عمرو) بن عبيد بن باب أبو عثمان أحد أعيان المعتزلة القديمة، كان من أصحاب واصل بن عطاء وزوّجه أخته، وكان من الزهاد العاكفين على العبادة المنهمكين في الدين، توفي سنة ١٤٤ هـ. راجع كتاب ميزان الاعتدال (٢: ٢٩٤ ـ ٢٩٧)، وكتاب آبن المرتضى (ص ٢٢ ـ ٢٤)، وكتاب مروج الذهب (٧: ٢٣٤) وغير ذلك من الكتب.

صفحة ١٠٩

سطر ١٣ و ١٤ ـ جاء في كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٢٤) ما نصه:

وذكر (أي النظام) قول أبي بكر رضي الله عنه حين سئل عن آية من كتاب الله تعالى فقال: «أي سماء تظلني وأي أرض تقلّني أم أين أذهب أم كيف أصنع إذا أنا قلت في آية من كتاب الله تعالى بغير ما أراد الله»؟ ثم سئل عن الكلالة فقال: «أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ـ هي ما دون الولد والوالد». قال: وهذا خلاف القول الأوّل. ومن آستعظم القول بالرأي ذلك الاستعظام لم يُقْدِم على القول بالرأي هذا الإقدام حتى ينفذ عليه الأحكام. أ. هـ.

صفحة ١١١

سطر ٧ ـ (أنفد) لو كتب «أنفده» لكان أحسن؛ ولعل الصواب «أنفقه».

أما الأصل فرسمه غير واضح .

صفحة ١١٢

سطر ٤ ـ (أبو مجالد) أحمد بن الحسين البغدادي ، لم يُرَ أحفظ منه بالحديث في عصره ، وكان أفقه الناس وأعلمهم بالشروط ، كان من أصحاب الجعفرين ومن أصحاب أبي موسى المردار وعنه أخذ أبو الحسين الخياط صاحب كتابنا ، ولم يذكر سنة وفاته غير أن ابن المرتضى ذكره في أوّل الطبقة الثامنة (ص ٤٨ ـ ٤٩) ويظهر أن هذه الطبقة تتضمن من عاش من المعتزلة في النصف الأخير من القرن الثالث وفي أوّل القرن الرابع .

سطر ٢٠ ـ (يدّعي) كذا في الأصل كما يظهر فيقتضي هذا أنهم كانوا يقولون : «آدّعى» بمعنى «دُعِيَ» وهو شاذ غريب . ولعل الصواب المتعين هو «يُدْعَى» .

سطر ٢٣ ـ (التفرقة) الأصل غير ظاهر ويجوز أن تكون الرسوم عبارة عن «التفقة» . وترددت مدّة طويلة بين هذين الفعلين ثم رجّحت «التفقة» وأيدني على ذلك أيضاً أن صديقاً لي آستحسن هذه الكلمة وقطع بها قبل أن ينظر في الأصل .

صفحة ١١٣

سطر ١٢ ـ (خير هذه الأمة) الصحيح هو «حَبْر» كما نبهني عليه صديق لي وكما هو معروف في الكتب القديمة . ولا يوجد في الأصل ما يمنع من هذه القراءة .

صفحة ١١٤

سطر ١٢ و ١٣ ـ (فهل حكيت عنهم أن الاختلاف فيما بينهم إلاّ القول) هذه الجملة ليست مليحة ومع ذلك هي معقولة مقبولة ، ولو كتب «فهل حكيت عنهم خلافاً فيما بينهم إلاّ القول الخ» لكان أسهل وأجمل .

صفحة ١١٥

سطر ٢٠ و ٢١ ـ (أو عالماً بعلم قديم كما قالت الزيدية) وقد عزي هذا

القول فيما قبل إلى النابتة (راجع ص ٧٥، وراجع أيضاً أوّل ص ١١٢).

صفحة ١١٧

سطر ٢٢ ـ (آبن كُلاّب) هو عبد الله بن محمد بن كلاب القطان تجد ترجمته في كتاب الفهرست (ص ١٨٠) وتجدها في طبقات الشافعية لأبن السبكي (٢ : ٥١) وجاء في طبقات الشافعية أنه توفي بعد سنة ٢٤٠ هـ. وقال صاحب الفهرست: إنه «من بابيّة الحشوية» ثم نقل ابن السبكي هذه الكلمات ويأتي بكلمة «أئمة» مكان «بابية» وأظن كليهما خطأ صوابه: «نابتة الحشوية». وتجد في طبقات الشافعية حكاية طويلة عن شبهة في الكلام.

صفحة ١٢١

سطر ١ ـ (إياها) أي العقلاء، ولو كتب «إياهم» لكان أحسن.

سطر ٢١ ـ (وإلى ما يكون مصيرهم) أي: «وبما يكون إليه مصيرهم» وهذا كثير في عرفهم.

صفحة ١٢٢

سطر ١٩ ـ (المتوقّع المنتظر) كذا في الأصل ومعناه: «هل يصح هذا الكلام على شيء إلاّ وهو من باب المتوقّع المنتظر»، ويجوز أن يكون «من» خطأ صوابه: «في»- وإلاّ فالصواب هو «المتوقِّع المنتظِر» أي: «هل يصح هذا الكلام إلاّ ممن يتوقع وينتظر».

صفحة ١٢٣

سطر ٣ ـ (لخروجه) كذا في الأصل، ولعل الصواب «ولخروجه».

سطر ٥ ـ لعل هذا الشعر مأخوذ من القصيدة التي ستجدها في (ص ١٣٤)، وعلى ذلك فالشاعر هو بشر بن المعتمر.

صفحة ١٢٤

سطر ٢٢ و٢٣ ـ (لم يزل عالماً بالأشياء لأن الأشياء تكون) أي: لم يزل عالماً

بالأشياء أنها ستكون.

صفحة ١٢٦

سطر ١ ـ (عمومة) هذا مصدر شاذ من «عمّ شيئاً يعمّه» إذا شمله.

سطر ١٧ ـ (لعموم الخبر) هو منسوب إلى قوله: «أن يكون لكل شيء سواه كل» أي يقتضي عموم الخبر في قوله تعالى ﴿اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ أن يكون لكل شيء كلٌ، ويمنع من أن يكون لبعض ما سوى الله تعالى كل دون البعض الآخر. ويلوح من ذلك ومما قد سبق أن أبا الهذيل كان ممن يقول بأن المتكلم لا يدخل في عموم كلامه.

سطر ٢٥ ـ (السكنية) فرقة مجهولة حتى الآن، لم أعثر على ذكرها في الكتب اللهم إلّا إذا ورد آسمها محرّفاً، أما في هذا الكتاب فقد ضبطه الناسخ وكتب غير مرة الفتحة فوق السين ثم وضع علامة الإهمال فوقها أيضاً.

صفحة ١٢٧

سطر ١٤ و ١٥ ـ قال الشهرستاني في كتاب الملل والنحل (ص ١٨ من طبعة لندن): «ومن أصحابه (أي من أصحاب النظام) محمد بن شبيب وأبو شمر ومويس[١] بن عمران والفضل الحدثي وأحمد آبن حائط». ثم قال (ص ٤١): «وكان محمد بن شبيب وأبو شمر ومويس[١] بن عمران من أصحاب النظام إلّا أنهم خالفوه في الوعيد وفي المنزلة بين المنزلتين وقالوا: صاحب الكبيرة لا يخرج من الإيمان بمجرد آرتكاب الكبيرة». ثم قال (ص ١٠٣): إن من الخوارج جهم بن صفوان وكلثوم بن حبيب المهلبي وأبا بكر محمد بن عبد الله آبن شبيب البصري وصالح قبة بن صبيح بن عمرو ومويس[٢] بن عمران البصري وكلثوم بن حبيب المراي البصري. ثم قال (ص ١٠٤): إن محمد بن شبيب من مرجئة القدرية؛ ثم

---

(١) في الأصل المطبوع «موسى».

(٢) في الأصل: ومونس.

قال (ص ١٠٥): «الثوبانية أصحاب أبي ثوبان المرجىء . . . . ومن القائلين بمقالته أبو مروان غيلان بن مروان الدمشقي وأبو شمر ومويس بن عمران والفضل الرقاشي ومحمد بن شبيب والعتابي وصالح قبة» ثم وصف مذهب غيلان وسيأتي. فيتجلى من ذلك أن (آبن شبيب) و (مويس) و (أبا شمر) من أصحاب النظّام وإن خالفوه في المنزلة بين المنزلتين. وأما (آبن شبيب) وهو أبو بكر محمد بن عبد الله بن شبيب البصري ففي مذهبه خلاف فينسب تارة إلى الخوارج وتارة إلى مرجئة القدرية، غير أن آبن المرتضى ذكره في الطبقة السابعة من المعتزلة (ص ٤٠) وحكى عنه القول بالإرجاء وهو يسميه أبا بكر محمد بن شبيب. وأما (مويس) وهو مويس بن عمران فنسبه الشهرستاني إلى الخوارج وإلى المرجئة معاً كما فعل في آبن شبيب، ونسبه آبن المرتضى إلى ما نسب إليه آبن شبيب من القول وذكره في طبقته (ص ٣٩ ـ ٤٠). وأما (أبو شمر) فلا خلاف في عدّه من المرجئة من الثوبانية منهم. وأما (كلثوم) فقد ذكر الشهرستاني رجلين هذا آسمهما أي: كلثوم بن حبيب المهلبي وكلثوم بن حبيب المراي البصري وألحقهما بالخوارج. وأما (صلح) فيظهر أن الصواب فيه (صالح) ويحتمل أن يكون المراد بهذا الاسم صالح قبة ابن صبيح بن عمرو الذي يلحقه الشهرستاني تارة بالخوارج وتارة بالمرجئة، ويحتمل أن يكون صالحاً الدمشقي صاحب غيلان الدمشقي الذي قتله معه هشام بن عبد الملك كما ورد في كتاب آبن المرتضى في الطبقة الرابعة (ص ١٥ ـ ١٧ و ٢٤)، والله أعلم. وأما (ثمامة) فقد تقدّم. وأما (غيلان) فيسميه الشهرستاني غيلان بن مروان الدمشقي ويسميه آبن المرتضى غيلان بن مسلم وهو من الطبقة الرابعة عنده (ص ١٥ ـ ١٧) ونقل قصة طويلة في قتله وقتل صالح الدمشقي على يد هشام بن عبد الملك. ووردت حكاية قتله عن طريق أخرى أيضاً تجدها في تاريخ الطبري (٢: ١٧٣٣ من الطبعة الأوروبية) تحت عنوان «ذكر بعض سير هشام» وهذا نصها:

حدّثني أحمد قال: حدّثنا عليّ قال: قال حماد الأبحّ: قال هشام لغَيْلان: «ويحك يا غيلان! قد أكثر الناس فيك فنازْعنا[1] بأمرك فإن كان حقاً آتبعناك، وإن

(١) يظهر أن ذلك خطأ صوابه: «فصارحنا»؛ هداني إلى ذلك الشيخ الفاضل أحمد أمين.

كان باطلاً نزعت عنه». قال: نعم! فدعا هشام ميمون بن مِهْران ليكلمه فقال له ميمون: «سل! فإن أقوى ما يكون إذا سألتم». قال لـه: «أشاء الله أن يُعْصىَ»؟ فقال له ميمون: «أفعُصي كارها»؟ فسكت. فقال هشام: «أجبه»! فلم يجبه. فقال له هشام: «لا أقالني الله إن أقلْته». وأمر بقطع يديه ورجليه. اهـ.

وقال الشهرستاني (ص ١٠٥): وكان غيلان بن مروان يقول بالقـدر خيره وشـرّه من العبد، وفي الإمـامة: إنها تصلح في غـير قريش، وكـل من كان قـائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها، وإنها لا تثبت إلاّ بـإجماع الأمـة؛ والعجب أن الأمة آجتمعت على أنها لا تصلح لغير قريش. وبهذا دفعت الأنصار عن دعواهم: «منا أمير ومنكم أمير». فقد جمع غيلان خصالاً ثلاثاً: القدر والإرجاء والخروج. اهـ.

صفحة ١٢٨

سطر ١٠ ـ (للانسان) كذا في الأصل بالصراحة، ولعل الصواب «فيكـون الإنسان عندهم نطفة».

صفحة ١٣١

سطر ٦ ـ (الجارودية) فرقة من الزيـدية، راجـع كتاب الفـرق بين الفـرق (ص ١٦ و ٢٢ ـ ٢٣). سموا بذلك نسبة إلى رئيسهـم أبي الجارود زياد بن المنـذر العبدي، راجع كتاب مروج الذهب (٥: ٤٧٤).

صفحة ١٣٢

سـطر ٣ ـ (حفص الفرد) أبـو عمرو، وكـان يكنى بأبي يحيى أيضـاً. ذكر صاحب الفهرست ترجمته (ص ١٨٠) وقال: إنه من أكـابر المجبـرة نظير النجـار وكان من أهل مصر، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل وآجتمع معه وناظره فقـطعه أبو الهذيل. وكان أوّلاً معتزلياً ثم قال بخلق الأفعال. ثم عدّ صاحب الفهـرست كتبه وفيها كتب في الردّ على أبي الهذيل وعلى المعتزلة وعلى النصارى. وذكره شمس الدين محمد بن الزيات في كتاب الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة في القـرافتين

الكبرى والصغرى (ص ١٦٧ من الطبعة المصرية سنة ١٣٢٥) وقال: إنه معدود فيمن دخل إلى مصر في طبقة آبن علية؛ وأما آبن علية وهو إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم آبن مقسم أبو إسحاق البصري الأسدي فمات سنة ٢١٨ هـ على ما جاء في كتاب ميزان الاعتدال (١ : ١١).

سطر ٤ و ٥ ـ (سفيان بن سختان) قال صاحب الفهرست (ص ٢٠٥): إنه من أصحاب الرأي وكان فقيهاً متكلماً من المرجئة، ويسميه «سفيان بن سحبان» لكن ناسخنا يصرح بسختان، وهو آسم معرّب ذكره صاحب تاج العروس (٩:٢٣٣).

(برغوث) هو محمد بن عيسى وبرغوث لقبٌ لُقِّب به؛ ذكره الشهرستاني (ص ٦٣) وقال: إن مذهبه قريب من مذهب النجار ومذهب بشر المريسي. وقال البغدادي في كتاب الفرق بين الفرق: إن النجارية ثلاث فرق: البرغونية والزعفرانية والمستدركة (ص ١٩ ولا شك في أن «البرغونية» تصحيف «البرغوثية».

سطر ٦ إلى ١١ ـ قال آبن المرتضى (ص ٣٠): وقيل للرشيد: إنه (أي بشر بن المعتمر) رافضي، فحبسه فقال في الحبس شعراً:

لسنا من الرافضة الغلاة ... ولا من المرجئة الجفاة

لا مفرطين بل نرى الصدّيقا ... مقدّماً والمرتضى الفاروقا

نبرأ من عمرو ومن معاوية

وهي أرجوزة فالظاهر أن الأبيات المنقولة هنا مأخوذة من هذه الأرجوزة أيضاً. وقد تقدّم أني أظن الشعر الذي وجدته في (ص ١١٩) قد جاء من هذه القصيدة أيضاً.

صفحة ١٣٣

سطر ٢١ ـ (آبن نمير) و (سدير) لم أعثر على خبر عنهما. أما (صفوان الجمّال) فذكره الطوسي في فهرسه (ص ١٧١) ويسميه صفوان بن مهران بن

المغيرة الجمال. وفي نسخنا هذه ورد لقبه على صورة «الحمال» فصححته تبعاً للطوسي.

(حبان بن سدير) ورد آسمه بالكسرة في نسختنا وتشير الكسرة إلى أن الناسخ كان في ذهنه «حبان». أما في سائر الكتب فقد جاء «حَنان» كما في فهرس الطوسي حيث قال (ص ١١٩): «حنان آبن سدير بن حكيم بن صهيب أبو الفضل الصيرفي كوفي، له كتاب وهو ثقة رحمه الله تعالى»؛ ثم ذكر من روي عنهم كتبه.

سطر ٢١ و ٢٢ - (معاوية بن عمار) بن أبي معاوية خباب بن عبد الله الدهني، كذا سماه الطوسي في فهرسه (ص ٣٣٢) ثم قال: «كان وجهاً في أصحابنا ومقدّماً كبير الشأن عظيم المحل ثقة، وكان أبوه ثقة في العامة وجهاً. يكني أبا معاوية وأبا القاسم وأبا الحكيم» ثم عدّ كتبه ومن روي عنهم هذه الكتب.

صفحة ١٣٤

سطر ١ - الصحيح هو «لا يخفى على الناظر فيها أن الخ».

سطر ٢ - (وأوضعه لخبر) لو كتب «وأوضعهم للخبر» لكان أجود.

صفحة ١٣٧

سطر ١٨ - (حبيب بن خُدْرة) كذا وجدنا آسمه في تاج العروس (٣: ١٧١).

سطر ٢٣ و ٢٤ - أما الجمع بين أبي الهذيل وهشام بن الحكم في مكة فراجع أيضاً كتاب الفرق بين الفرق (ص ٤٨) وآبن المرتضى (ص ٢٦).

صفحة ١٣٨

سطر ٤ - (النعمان) و(آبن طالوت) ذكرهما صاحب الفهرست وعدّهما من رؤساء المنانية المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة (ص ٣٣٨).

صفحة ١٣٩

سطر ٨ - (بكر بن أخت عبد الواحد) بن زياد، قال البغدادي في كتاب

الفرق بين الفرق (ص ١٦): «وظهر خلاف البكرية من بكر بن أخت عبد الواحد بن زياد وخلاف الضرارية من ضرار بن عمرو وخلاف الجهمية من جهم بن صفوان وكان ظهور جهم وبكر وضرار في أيام ظهور واصل بن عطاء في ضلالته» ثم وصف مذهبه (ص ٢٠٠). وأظنه مذكوراً في كتاب ميزان الاعتدال (١: ١٦)، وسماه صاحب هذا الكتاب بكر بن زياد الباهلي، ونقل ما حكم به عليه آبن حبان من أنه دجال واضع للحديث؛ وقال: إنه كان يحدّث عن آبن مبارك.

سطر ٩ ـ (وأعداه لأهله) أي: وأعدي خلق الله لأهل الرفض.

صفحة ١٤٠

سطر ١٢ إلى ١٥ ـ هذا الفصل ناقص جداً في الأصل ويظهر للناظر أن ناسخنا قد نعس وغفل عند النسخ فضيّع كلمات لا غنى عنها لإدراك مغزى الكلام. ومع ذلك فيتبين من السياق ومن جواب المؤلف أن الرافضي قد أوهم قراء كتابه أن الجاحظ قد آستنتج من بعض أقوال الرافضة أنها كانت تقول بكون الله تعالى صورة حتى ألزمها هذا القول بالقياس، مع أنها صرحت بهذا الكلام؛ ثم يتبين أيضاً أن مناط القياس ومأخذه هو مسألة قدرة الله تعالى على الظلم. وقد تقدّم فيما سلف من كتابنا أن كثيراً من الرافضة كانوا يصفون الله عزل وجل بالقدرة على الظلم، كما تقدّم أن فريقاً من المعتزلة وعلى رأسهم النظام كان يذهب إلى أنه ليست له تعالى قدرة على الظلم البتة؛ وقد وجدنا تفصيل رأي النظام في (ص ٢٦ ـ ٢٧) حيث قال المؤلف: «أعلم أن إبراهيم (يعني النظام) كان يحيل قول من وصف الله بالقدرة على الظلم. . . . . وكان إبراهيم يزعم أن الظلم والكذب لا يقعان إلّا من جسم ذي آفة، لأن القادر على شيء غير محال وقوعه منه فلو وقعا منه لدل وقوعهما منه على أنه جسم ذو آفة»؛ ونعلم أن الجاحظ من أصحاب النظام وأنه قال بقوله. فيظهر أن القياس الذي أوهمنا الرافضي أن الجاحظ ألزم به الرافضة القول بكون الله صورة كان هكذا:

(١) ـ الله تعالى عندكم قادر على الظلم، وكل من له قدرة على الظلم فهو جسم ذو آفة، فالله تعالى عندكم جسم.

(٢) الله تعالى جسم، وكل جسم هو صورة، فـالله تعالى عنـدكم صورة. وبذلك أتممت الكلام على غاية ما يمكنني من الإيجاز كما ترى في الكتاب.

ثم بعد ذلك عارض الرافضي هذا القياس بقياس آخر مناطه أن الله تعالى قادر على الظلم وهو القول الذي أثبته هو لنفسه. ويلوح من السياق أن أصحاب هذا الرأي آستدلوا عليه بقياس استثنائيّ هذه صورته:

لو لم يكن الله تعالى قادراً على الظلم لكان مطبوعاً. وكانوا يثبتون المـلازمة بين المقدّم والتالي بأن قالوا: «لا يدخل في الشيء من لا يقدر على ضدّه إلّا مطبوعاً» أي: كل من دخل في الشيء من غير أن يقدر على ضدّه فهو مطبوع، وكل مطبوع وهو الجسم محدث. ولكن الحدوث في شأن الله تعالى محال، فيرفع التالي الذي هو أن الله تعالى مطبوع، فيرفع معه المقدّم ويثبت نقيضه، وهو أن الله تعالى قادر على الظلم.

فإذا كان مثل هذا القياس مقصوداً هنا لزم إدراج «لم» قبل «يصف» كما لا يخفي، فيقول الرافضي: «والذين زعموا أن الله قادر على الجور زعموا أن من لم يصف الله بالقدرة عليه فقد جعله مطبوعاً». وإن شئت جعلته قيـاساً آقتـرانياً في مقام الاعتراض على النظام وأصحابه؛ وهذا شكله:

(١) ـ الله تعالى عندكم قادر على العدل غير قادر على الظلم، وكل من يقدر على شيء دون ضدّه فهو مطبوع، فالله تعالى عندكم مطبوع.

(٢) الله تعالى عندكم مطبوع، وكل مطبوع هو جسم وصورة، فالله تعالى عندكم جسم وصورة، وهذا ما أنكرتموه أشدّ الإنكار.

سطر ٢٢ و ٢٣ ـ (لأربي على كفره لم تضبطه العقول) تركت هذه الجملة على ما هي عليه مع تحريفها الظاهر إذ لم أهتد إلى تصحيحها على وجه لا شك فيـه. ولعل الصواب أن نكتب «لأربي على كفر لم تضبطه العقول» أي: على كفر لم يخطر على بال أحد فضلاً عن الكفر الذي يقع فيه العقل السليم مع سلامته لخطورة شأن الموضوع وغموضه.

صفحة ١٤١

سطر ١ ـ ٢ ـ يعني أن الحجر لا يقع منه الفعل بقدرة موجودة فيه بل بالطبع الذي خلق عليه والذي من شأنه ألّا يفعل إلّا جنساً واحداً دون ضدّه؛ ولعل الصواب هو «لأن الحجر لا يقدر أن يفعل ما يفعله بطباعه». ثم عارض هذا القول بقول أبي الهذيل: إن الله تعالى بعد ورود السكون الدائم في الآخرة لا يقدر على إفناء شيء من الأشياء ولا على إحداث شيء منها؛ فكأنه قال: إن معبود عبدة الحجارة يساوي معبود أبي الهذيل في عدم القدرة ولا فرق بينهما حتى يستكبر أبو الهذيل عليهم. ثم قال المؤلف في رده (السطر ١٤): إن الرافضي حكى القول بعدم القدرة على إفناء الحجارة عن الجاحظ، مع أنه لم تتقدم هذه الحكاية عن الجاحظ بل عن أبي الهذيل، فيظهر أن السياق يكون فيه شيء من الالتباس أو إسقاط جملة ما أو كلمة ما أو مثل ذلك الخلط.

صفحة ١٤١

سطر ٢٠ ـ (فضل الحذاء) كذا وجدنا آسمه في هذا الكتاب غير أن الناسخ كتبه المرة الأولى والثانية «الحدي» ثم عدل إلى «الحدا» وقد يضع النقطة فوق الدال، ثم رجع فصحح كتابته في الموضعين السابقين. وتركت هذا الإسم على ما وجدته عليه في الأصل إذ كتاب الانتصار أقدم مخطوط يذكر فيه هذا الملحد المشهور، وإلّا فالمتأخرون من المؤلفين والنساخ آتفقوا على تسميته بالحدثي أو بالحديثي اللهم إلّا ما جاء محرّفاً مثل «الحدبي» و«الحارثي» وغير ذلك. قال السمعاني في كتاب الأنساب ما نصه: «الحَدَثي» بفتح الحاء المهملة وفتح الدال المهملة وبعدها الثاء المنقوطة بثلاث من فوق. هذه النسبة إلى بلدة الحديثة وهي بلدة على الفرات. . . والحديثية (كذا) طائفة من المعتزلة أصحاب فضل الحديثي (كذا) وهو من أصحاب النظام وهي مثل الفرقة الخابطية[1] وقد ذكرت بعض

(١) في الأصل «الحانكية».

مقالاتهم في الخابطية[٢]. وكانا يطعنان في النبي ﷺ في نكاحه ويقولان: كان أبو ذرّ الغفاري أزهد منه» إلى آخر ما قال، ثم قال: «الحَديثي» بفتح الحاء وكسر الدال المهملتين وبعدهما الياء المنقوطة من تحتها بآثنين وفي آخرها الثاء المثلثة. هذه النسبة إلى الحديثة وهي بلدة على الفرات فوق هيت والأنبار، والنسبة إليه حديثي وحدثي وحدثاني. . . . . ». وكان مذهبه شُبيهاً بمذهب أحمد ابن حائط الآتي ذكره، فلا يكاد يذكر إلّا معه.

(ابن حائط) وآسمه أحمد، وآختلفوا في آسم أبيه آختلافاً بعيداً فسماه السمعاني في كتاب الأنساب «خابط» ولذلك تجد ذكر مذهبه عنده تحت نسبة «الخابطي» بالخاء المعجمة والباء المنقوطة بواحدة من تحت بينهما الألف. ثم يسميه كل واحد بما تيسر إليه؛ أما ناسخنا فيهمل الحاء ويترك الحرف الذي بعد الألف بلا نقط إلّا أنه قد وضع النقطتين مرّة أو مرّتين فيظهر أن «حائط» كان في ذهنه، وهذا ما ورد في كتاب الفرق بين الفرق وفي كتاب الملل للشهرستاني. ونقل الشهرستاني (ص ٤٢ ـ ٤٤) قطعة طويلة عن مذهبه الغريب مورده ومصدره، وما ورد في كتاب الأنساب للسمعاني لا يباين ما نقله الشهرستاني عنه، ثم حدّثنا به البغدادي أيضاً في كتاب الفرق بين الفرق، خصوصاً في (ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩) وفي (ص ٢٦٠ ـ ٢٦١). وأما حكايته وترجمته فتجد في كتابنا هذا (ص ١٤٩) أخباراً نفيسة لا يكاد يرد مثلها في غيره ولم أعثر عليها إلّا هنا، نستفيد منها أن المعتزلة طردته من مجالسها وسعت في قتله وأنه مات قبل أن تصل إلى غرضها، وذلك في خلافة الواثق بالله، أي: فيما بين سنة ٢٢٧ هـ إلى ٢٣٢ هـ.

صفحة ١٤٢

سطر ١ ـ (كما شهر) في هذه العبارة نظر قد لا تكون صحيحة سليمة.

سطر ١٢ ـ (ابن أبي دواد) هو أحمد بن أبي دواد بن عليّ أبو سليمان، يكثر

---

(٢) في الأصل «الحائطة».

ذكره في كتب التاريخ وذلك أنه كان عند المأمون والمعتصم والواثق مكيناً وله تأثير واسع في سياسة هؤلاء الخلفاء. كان قاضياً ثم توزّر، وله قدم راسخ في الأدب وعلم الكلام على مذهب الاعتزال وفي الفقه، وبيده كان زمام الأمر في محنة العلماء وعلى رأسهم أحمد بن حنبل في مسألة خلق القرآن، تلك المحنة التي أنشأها المأمون وأنفذ أمرها بعده المعتصم وهي واقعة من الوقائع البعيد صداها القصيّ مداها في تاريخ دين الإسلام، وليس هذا مما يمدح به عالم ولا وزير. مات أحمد بن أبي دواد في سنة ٢٤٠ هـ على ما حكاه المسعودي في مروج الذهب (٧ : ٢١٥)، وهذه السنة نقلها أيضاً الذهبي في ميزان الاعتدال (١ : ٤٦) مع عبارات فيها من الاحتقار والازدراء ما لا يخفي؛ وأما ابن المرتضى فذكره في إبتداء الطبقة السابعة (ص ٣٥) ثم قال في موضع آخر (ص ٢٨): إنه مات سنة ٢٦٣ هـ، والله أعلم.

سطر ١٩ ـ (آبن ذرّ الصيرفي) ليس عندي به علم.

صفحة ١٤٤

سطر ١٦ ـ (خبر) في الأصل «حبر» ولا أدري هل الصحيح هو «خبر» أم «خير» أم الكلمة محرّفة؟؛ ورجح الشيخ أحمد أمين «خير» وعدل صديق لي عنه إلى «جل».

صفحة ١٤٦

سطر ٧ ـ (يرِى) كذا وجدناه في الأصل.

صفحة ١٥٠

سطر ١٢ ـ الكلام هنا مشوش وناقص وأصلحته تخميناً. وعلى كل حال يريد أن يقول: «إن المخبرين الذين تلزم الحجة بأخبارهم لا يواقعون الذنوب الصغار».

صفحة ١٥٢

سطر ٩ و ١٠ ـ الكلام ناقص في الأصل وكملته مستنداً في ذلك إلى ما يقتضيه السياق. وإنما ترددت في كلمة «فادّعت» ولعل الأسدّ هو «فحكمت» غير أني

رجحت «فأدّعت» نظراً إلى ما أتى به المؤلف في (ص ١٥٣ السطر ٢٥ و ٢٦) وهو قوله: «خبرنا عن المدّعي على المعتزلة الخروج من الإجماع».

صفحة ١٥٧

سطر ١٨ و ١٩ - من الكامل؛ راجع ديوان الأخطل (ص ٣٧٤ من طبعة بيروت سنة ١٨٩١ م). ولا يوجد البيت الأوّل في الديوان المطبوع.

• • •

فهرس الرجال
والفرق

فهرس الرجال والفرق

حرف الألف

حرف الباء

حرف الثاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الذال

حرف الراء

حرف الزاي

حرف السين

حرف الشين

حرف الصاد

حرف الضاد

حرف الطاء

حرف العين

من ص: ٢٣٨ الى ص: ٢٤٩

فهرس الكتب المذكورة في هذا الكتاب

حرف الألف

حرف التاء

حرف الكاف

حرف الميم

حرف النون

• • •

فهرس الكتاب

فهرس الكتاب



دار الندوة الإسلامية